

Dr. Landerer

M. Haas,
Pf. zu Horrheim
1810.

kosten 4. Bde: 1



Handbuch

der

christlichen

Dogmengeschichte

von

Wilhelm Münscher,

Consistorialrathe, Doctor und Professor der Theologie
zu Marburg.

Dritter Band.

Marburg,

in der neuen akademischen Buchhandlung.

1804.

Vorrede.

In der zweyten Periode der christlichen Dogmengeschichte, wovon dieser Band die erste Hälfte enthält, ist die Zahl der theologischen Schriften und überhaupt der Vorrath der Materialien, welche der Geschichtschreiber gebrauchen kann, weit größer als in der vorhergehenden. Desto nöthiger wurde eine strengere Auswahl, um nicht durch den Reichthum von Denkmaalen und Nachrichten zu einer ermüdenden Weitläufigkeit fortgerissen zu werden. Ob es mir gelungen sey, das richtige Verhältniß hierin zu treffen, darüber mögen sachkundige Leser urtheilen.

Die Ordnung der Materien ist in diesem Bande in der Hauptsache dieselbe wie in den vorigen Bänden geblieben. Sie scheint mir noch immer für dieses Handbuch die zweckmäßigste, ob ich gleich selbst sie nicht für die zweckmäßigste bey jeder Art von Bearbeitung der Dogmengeschichte halte. Nur muß die Ordnung sich jedesmal nach dem vorhandenen Stoffe richten, nicht aber darf umgekehrt der Stoff in eine im voraus festgesetzte Ordnung eingezwängt werden. Deswegen sind z. B. die Vorstellungen von dem Kanon, dem Gebrauche der Bibel und der Inspi-

ration,

ration, welche in der ersten Periode, wo sie eine ausführlichere Erörterung forderten, besondere Abschnitte einahmen, hier in die allgemeine Geschichte der Dogmatik eingeschaltet worden. Aus demselbigen Grunde haben nunmehr die Lehren von den Engeln und von der Schöpfung bey der Lehre von Gott ihre Stelle erhalten.

Gegen die von mir gewählte Abtheilung der Perioden haben mehrere Gelehrte tadelnde Erinnerungen gemacht, wobey ich nur das bedaure, daß bey allen vorausgesetzt ist, ich hätte meine Abtheilungen, ohne weitere Gründe dafür zu haben, auf ein Gerathewohl aus der allgemeinen Kirchengeschichte herübergetragen. Damit mein Beharren bey dem einmal angefangenen Plane nicht eigensinnige Beharrlichkeit und Mangel an Empfänglichkeit für dankenswerthe Zurechtweisungen scheine, lege ich die Gründe meines Verfahrens zur weitern Prüfung vor, die vielleicht, wie ich mich gern bescheide, zu leicht erfunden werden mögen, aber doch so viel beweisen werden, daß ich hierin nicht ohne sorgsame Ueberlegung zu Werke gegangen bin.

Wer die Geschichte eines einzelnen Dogmas zu bearbeiten unternimmt, wählt ohne Bedenken und mit vollem Rechte zu Ruhepuncten seiner Erzählung solche Begebenheiten, durch welche sein Dogma eine wichtige Veränderung erfahren hat.

hat. So giebt z. B. dem Geschichtschreiber der Lehren von der Gnade Gottes, der Sündhaftigkeit der Menschen u. s. w. der Anfang des Pelagianischen Streites die schicklichste Epoche. Hingegen wer eine Geschichte aller Dogmen liefern will, trifft unvermeidlich auf die Schwierigkeit, daß eben die Zeiten und Begebenheiten, welche für das eine Dogma einen sehr schicklichen Ruhepunct darbieten, doch auf die übrigen Dogmen nicht passen, weil in diesen gerade damals keine merkwürdigen Veränderungen sich zugetragen haben. Will man hierauf nicht achten, und blos nach einigen Dogmen ohne Rücksicht auf die übrigen seine Epochen wählen, so wird man dem Vorwurfe eines willkührlichen und einseitigen Verfahrens schwerlich entgehen. Eine strengere Kritik wird z. B. den Geschichtschreiber der sämmtlichen Dogmen, wenn er seine Abtheilungen aus den Schicksalen der Trinitätslehre entlehnt hat, fragen können, warum er sie nicht eben sowohl aus den Schicksalen der Lehren von der Person Christi oder von der Sünde und Gnade genommen habe? Sie wird, wenn der Geschichtschreiber einer umgekehrten Abtheilungsart gefolgt wäre, auch dieselbe Frage, nur umgekehrt, mit gleichem Rechte wiederholen können. — Bey dieser Schwierigkeit giebt es nur einen einzigen sicheren und festen Ausweg, nämlich die Periodenabtheilung einer allgemeinen Dogmen-

ge-

geschichte nicht nach den Veränderungen, welche in einzelnen Dogmen sich ereignet haben, sondern nach denjenigen Veränderungen, welche in dem Geiste und der Behandlungsart der Dogmatik im Ganzen vorgegangen sind, zu bestimmen. Von diesem Gesichtspuncte gieng ich bey der Wahl der Zeitabschnitte aus. Den Anfang der zweyten Periode machen der Ausbruch des Arianischen Streites und die Synode von Nicäa, nicht um der Bestimmungen willen, welche damals über den Logos festgesetzt wurden, sondern weil eine neue sehr wichtige Auctorität für die Entscheidung der Glaubenslehren an den ökumenischen Synoden und der Gewalt der Kaiser eingeführt wurde. Eben diese Periode schließt mit Gregor dem Großen, nicht etwa weil derselbe der Lehre von dem Fegfeuer eine neue Gestalt gegeben hat, sondern weil mit ihm die Reihe derjenigen Lehrer zu Ende geht, deren Schriften in den folgenden Jahrhunderten als Regel der Rechtglaubigkeit angesehen wurden, und deren Aussprüche die spätern Schriftsteller entweder blos zusammentrugen, oder doch bey eignen weiteren Untersuchungen zum Grunde legten. Der dritte Zeitraum geht bis auf Gregor den 7., nicht wegen seiner hierarchischen Anmaaßungen, sondern weil gerade zu seiner Zeit der Geist der Untersuchung in der Theologie wieder erwachte, wovon sich die ersten Zeichen in dem Berengarischen Streite, und

die

die Wirkungen in den Bemühungen der Scholastiker zeigen u. s. w. — So fehlerhaft die Wahl dieser Perioden seyn würde, wenn sie blos deswegen getroffen wäre, weil man die Kirchengeschichte nach denselben Perioden abzuhandeln pflegt; so sehr würde es mir als lächerliche Affectation vorgekommen seyn, diese Abtheilungsart, welche mir übrigens die schicklichste schien, blos deswegen zu vermeiden, weil einige Kirchengeschichtschreiber sie ebenfalls schicklich gefunden haben. —

In die allgemeine Geschichte der Dogmatik ist hier mehr gezogen worden, als man bisher gewöhnlich dazu zu rechnen pflegte. Sie wurde nämlich oft als eine blose Litterärgeschichte der über die Dogmatik erschienenen Werke behandelt, deren Titel, Capitel und Ausgaben man aufzählte, und diese Nachrichten mit einigen allemeinen Urtheilen begleitete. Indeß die Hauptsache bey einer solchen Geschichte sollte doch darin bestehen, die Grundsätze und den Geist, nach welchen die Dogmatik in jedem Zeitalter bearbeitet wurde, und die Umstände, welche hierauf Einfluß hatten, aufzufassen und darzustellen. Nach diesem Gesichtspuncte wird man das, was hier über die Hierarchie, das Mönchswesen, die Lehrfreyheit u. dgl. gesagt worden ist, zum Zweck gehörig finden. Nur durften diese Gegenstände, um die Gränzlinien der Kirchengeschichte und der Dog-

mengeschichte nicht zu verwischen, nicht an sich, sondern nur nach dem Einflusse, welchen sie auf die Gestalt der Dogmatik hatten, beschrieben werden.

Die Geschichte des Zeitraums, womit sich der vorliegende Band beschäfftigt, hat schon an dem Herrn Pastor Wundemann einen fleissigen Bearbeiter gefunden *). Ob die im voraus geäusserte Besorgniß eines Recensenten, daß das Publikum in jenem Werke und in einer Fortsetzung meines Handbuchs nur ein und dasselbe zweymal werde kaufen und lesen müssen, gegründet sey, darüber überlasse ich gern sachkundigen Richtern, welche sich der Mühe einer Vergleichung unterziehen wollen, die Entscheidung.

*) Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen von Joh. Christ. Friedr. Wundemann, Prediger zu Wahlkendorf in Mecklenburg-Schwerin. Erster Theil, Leipz. 1798. Zweyter Theil, 1799.

Inhalt
des dritten Bandes.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Geschichte der Dogmatik in der zweyten Periode von 320 — 604.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte der einzelnen Dogmen in der zweyten Periode.

Zwey=

Verbes-

Verbesserungen
zum dritten Bande.

Seite. 9. Z. 7. v. u. st. Vorstellungsart l. Vorstellungsarten.
— 10. Z. 13. v. u. st. auf das letzte l. auf die letzten.
— 28. Z. 6. v. o. st. übereinkommen l. übereinkomme.
— 54. Z. 10. v. o. st. derselben l. desselben.
— 68. Z. 7. st. Syrachiden l. Sirachiden. Auch S. 68. Z. 13. v. u. S. 70. Z. 10 v. o. u. a.
— 86. Z. 13. v. o. st. Briefe l. Briefs.
— 122. Anmerk. Z. 4. v. u. st. Hala l. Itala.
— 130. Z. 5. v. u. st. wenigstens l. wenigsten.
— 155. Z. 7. v. o. st. Ansprüche l. Aussprüche.
— 192. Z. 12. v. u. st. gegen sie l. gegen sich.
Z. 1. v. u. st. unverletzliches l. unverletzlich es.
— 202. Z. 5. v. o. st. standhaften l. standhafte.
— 204. Anmerk. Z. 6. v. u. st. Frankf. l. Maynz.
— 207. Anmerk. Z. 2. v. u. st. Triebbechoovius l. Tribbechovius.
— 208. Z. 12. v. o. nach: wurde; fehlt: er.
— 211. Z. 16. v. o. st. Beweisen l. Beweise.
— 217. Z. 8. v. o. st. übermächtiger l. übermächtigen.
— 219. Anm. Z. 4. v. u. st. πραζεων ἀγαθιων l. πραξεων ἀγαθων
— 227. Z. 13. v. u. st. Natur l. Natur des Menschen.
— 235. Z. 11. v. o. st. welcher l. welche.
— 266. Z. 12. v. o. st. Evangeli l. Evangeliums.
— 296. Z. 11. v. o. st. führt er l. führt es.
— 347. Z. 5. v. o. st. nicht l. nichts.
— 348. Anm. Z. 4. v. u. st. cellat l. collat,
— 349. Anm. Z. 1. v. u. st. arbitri l. arbitrii.
— 365. Z. 6. v. o. st. Schicksalen l. Schicksalen der Menschen.
— 404. Z. 3. v. o. st. und von l. und vor.
— 407. Z. 12. v. o. st. den l. dem.
— 422. Z. 9. 10. v. o. st. Aeltern l. Aemtern.
— 459. Z. 13. v. o. st. des Wortes l. dem Worte.
— 488. Anm. Z. 3. v. u. st. 693 l. 593.
— 489. Z. 7. v. o. st. abgeschrie l. abgeschrieben.
— 522. Z. 3. v. o. st. der heiligen l. des heiligen.

Zweyte Periode
der
christlichen Dogmengeschichte.

Von dem
Anfange der Arianischen Streitigkeit bis auf den Tod des Römischen Bischoffs, Gregors des Großen, oder von dem Jahre 320 — 604.

Erste Abtheilung.
Allgemeine Geschichte der Dogmatik.

---

§. 1.

So genau die zweyte Periode der christlichen Geschichte mit der ersten zusammenhängt, so sichtbar in ihr die Entwicklung früher ausgestreuter Keime wird; so stellt sich doch in ihr die christliche Kirche und Religionslehre in einer ganz andern Gestalt dar, als in den drey ersten Jahrhunderten, die seit ihrer Stiftung verflossen waren. Wir sehen nunmehr die Lehre und Parthey, die vorher im Staate bald eine unsichere Duldung genoßen, bald Verachtung und Druck erfahren hatte, herrschen im Römischen Reiche, und unterstützt durch das Gewicht der bürgerlichen Gewalt. Wir sehen sie durch diese Veränderung in ganz neue Verhältnisse treten, neue Rechte erwerben, und, im Innern sowohl als im Aeussern, eine ganz neue Einrichtung gewinnen. Der Lehrbegriff und die kirchlichen Anordnungen der Christen erhalten die Sanction der Regierung, der Lehrstand der nunmehrigen Staatsreligion erringt eine Menge neuer Vorrechte, die immerfort vermehrt und weiter ausgedehnt werden, die kirchliche Verfassung wird in mehrern Stücken neu geformt, und dem Muster einer weltlichen Herrschaft näher gebracht, die Zahl der Gebräuche wird ausnehmend vergrößert,

größert, und der Gottesdienst glänzender und pomphafter eingerichtet. Eine neue Bildungsanstalt von (angeblichen) Heiligen geht in der christlichen Gesellschaft hervor, und giebt dem religiösen Eifer einen neuen Schwung, und neue Richtungen. Alle diese Veränderungen mußten einen großen Einfluß auf die Bildung der Religionslehre haben, allein eben so große oder noch größere Wirkungen auf sie mußten einige andere Umstände hervorbringen. Die gesetzgebende Gewalt, welche die allgemeinen Synoden in der Kirche ausübten, die lange und fast ununterbrochene Reihe von Religionsstreitigkeiten, welche unter den Christen sich entspannen, und zu neuen theologischen Bestimmungen führten, die engern Schranken, welche nunmehr der Untersuchungsfreyheit gesteckt wurden, mußten auf die Dogmatik, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer Form, mächtig wirken. Nimmt man noch hierzu die Betrachtung des damaligen Zustandes der Wissenschaften, besonders der Philosophie, der Quellen, aus denen man damals die theologischen Lehrsätze schöpfte, und der Art, wie man aus ihnen schöpfte, der Methode, deren man in Untersuchungen und Streitigkeiten sich bediente, endlich der Kenntnisse und des Charakters der angesehensten Lehrer, nach denen sich ihr Zeitalter und die Nachwelt bildete; so wird man ungefähr die merkwürdigsten Ursachen und Veranlassungen beysammen haben, durch welche in der gegenwärtigen Periode die Dogmatik erweitert, verändert und geformt wurde. Mit einer Uebersicht aller dieser Umstände muß daher die Dogmengeschichte beginnen, und dann erst darf sie zur Darstellung der einzelnen Dogmen fortgehen, weil ohne eine Schilderung des Zustandes und der

theo=

theologischen Denkungsart eines Zeitalters im Ganzen, eine zusammenhängende und pragmatische Kenntniß von dem Schicksale, welches einzelne Dogmen in demselben gehabt haben, unmöglich erreichbar ist.

§. 2.

Einfluß der Staatsverfassung auf die Dogmatik.

Nicht lange nach dem Anfange des vierten Jahrhunderts hatte das Christenthum einen vollkommnen Sieg über das Heidenthum davon getragen. Constantin I. bekannte sich zu dem Glauben der Christen, und gewährte seinen neuen Glaubensgenoßen nicht nur Schutz und Sicherheit, sondern auch die vorzüglichsten Beweise seiner Gunst, und empfieng dafür zum Beweise der Dankbarkeit den Beynamen des Großen. Seine Söhne und Nachfolger suchten ihm an Eifer für die Ausbreitung der christlichen Lehre zu gleichen; die Anstrengungen Julians, um das Heidenthum wieder empor zu bringen, waren von kurzer Dauer, und von vorübergehendem Erfolge, vielmehr wurde dasselbe unter der nach ihm ununterbrochenen Reihe christlicher Regenten immer tiefer herabgedrückt, bis es endlich im Römischen Reiche sich gänzlich verlor.

Dadurch, daß das Römische Reich christliche Kaiser auf dem Throne sah, mußte nothwendig ein neues Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche eintreten. Der große, in seinen Theilen engverbundene Körper, den die in allen Ländern befindlichen christlichen Gemeinden ausmachten, hatte sich ohne Zuthun

der Regenten, und zum Theile gegen den Willen derselben gebildet. Wenn aber nunmehr die Oberhäupter des Reiches zugleich Mitglieder der christlichen Gesellschaft waren, welche Rechte kamen ihnen in derselben zu? Diese Frage war durch keine genaue Bestimmung entschieden, vielmehr besaßen die Kaiser so viele Rechte, als sie in den jedesmaligen Zeitumständen behaupten konnten und wollten. Daß sie als Christen keine gleichgültigen Zuschauer der kirchlichen Angelegenheiten bleiben, sondern an dem Gange derselben einen bedeutenden Antheil nehmen würden, ließ sich im voraus erwarten. Als Pontifices maximi hatten sie die Oberaufsicht über den Gottesdienst im ganzen Reiche, und christliche Kaiser konnten und mußten es für ihre besondere Pflicht halten, diese Aufsicht über die Gesellschaft der Christen zu erstrecken. Dadurch glaubten sie die sichersten Beweise des Eifers für ihre Religion zu geben, und in einem Zeitalter, wo die Rechte des Gewissens nicht erkannt und noch weniger anerkannt wurden, konnte leicht ein Kaiser sich berechtigt halten, über den Glauben seiner Unterthanen eben sowohl gebieten zu dürfen, als er über ihr Leben und ihr Eigenthum herrschte. Mit Recht urtheilt daher der Geschichtschreiber Sokrates, daß die Begebenheiten der Kirche von den Kaisern, seitdem diese Christen geworden waren, abgehangen haben, und daß die großen Synoden nach ihrem Willen gehalten wurden 1).

Con=

1) Ξυνεχως και τους βασιλεις τη ἱστορια περιλαμβανομεν, διοτι, ἀφ᾽ ὁυ χριστιανιζειν ἠρξαντο, τα της ἐκκλησιας πραγματα ἠρτητο ἀπ᾽ ἀυτων, και ἀι μεγισαι συνοδοι τη ἀυτων

Constantin der Große machte von seiner Gewalt einen häufigen Gebrauch in der Kirche. Er setzte Bischöffe ab und wieder ein, hörte Klagen der streitenden Partheyen unter den Christen an, selbst wenn der Streit Glaubenspunkte betraf, suchte Frieden zu stiften und gab entweder selbst oder durch von ihm bestellte Richter die Entscheidung. Er berief Kirchenversammlungen, leitete die Verhandlungen derselben entweder in Person oder durch seine Gesandten, bestätigte ihre Schlüsse, und ließ sie zur Ausführung bringen, suspendirte sie auch zuweilen und unterwarf sie einer neuen Prüfung 2). Seine Nachfolger behaupteten eben diese Rechte, und hatten dadurch einen nicht geringen Einfluß selbst auf die christliche Dogmatik. Denn obgleich Constantin sich nur einen Bischoff über das, was ausser der Kirche ist (των ἐκτος της ἐκκλησιας) nannte, und das Urtheil über Glaubenslehren den Bischöffen überlassen wollte; so blieb er doch diesen Grundsätzen nicht immer getreu, sondern urtheilte zuweilen selbst über das, was rechtglaubig und unglaubig sey. Noch offenbarer boten einige Regenten nach ihm ihre ganze kaiserliche Macht auf, um die Religionsmeinungen, denen sie zugethan waren, als die alleinrichtigen geltend zu machen, jeden Widerspruch dagegen niederzuschlagen, und die Bischöffe zur Genehmigung der-

---

γνωμη γεγονασι τε και γινονται. Hist. eccles. l. v. prooem. p. 259.

2) Wie z. B. bey der Kirchenversammlung zu Tyrus im J. 335, nach welcher Constantin die dort versammelten Bischöffe nach Constantinopel berief, um ihnen dort Rechenschaft von ihren Handlungen abzufordern.

derselben zu zwingen. Auf diese Art suchten Constantius und Valens dem Arianismus die Oberhand zu verschaffen, die er auch behauptet haben würde, wenn Theodosius I. ein eben so eifriger und thätiger Gegner der Nicäischen Synode gewesen wäre, als er ein Verehrer und Vertheidiger derselben war.

Zwar erregten schon frühe solche Einmischungen der Kaiser in die Verfassung und noch mehr in den Lehrbegriff der Kirche Misvergnügen und Widerspruch. Athanasius erklärt sich nachdrücklich gegen die kaiserliche Gewalt, wodurch den Bischöffen Zwang angelegt und die Kirchenversammlungen geleitet würden 3). Einige Kirchenversammlungen bemühten sich die Appellationen an die Kaiser einzuschränken, und mit großem Eifer bestritt Ambrosius die Gewalt der Kaiser in Kirchensachen 4). Allein man darf nicht unbemerkt lassen, daß diese Lehrer, welche so viel gegen die kaiserliche Gewalt einzuwenden hatten, so bald sie ihren Wünschen und Absichten entgegen war, doch kaum Worte des Lobes und Preises genug finden konnten, wenn eben diese Gewalt zur Unterdrückung ihrer Gegner angewendet wurde.

Während dieser ganzen Periode behaupteten sich die Kaiser, obgleich nicht alle mit gleichem Nachdruck und gleichem Glück in dem Besitz der Obergewalt über die

3) Ep. ad solitariam vitam agentes Opp. t. 1. p. 830. 831 al.

4) Quis est qui abnuat in causa fidei Episcopos solere de Imperatoribus, non Imperatores de Episcopis judicare? etc. Epp. l. v. ep. 32. p. 121. cf. ep. 33. p. 130.

die Kirche, und noch gegen das Ende derselben machte Justinian von seinen Rechten einen häufigern und ausgedehnteren Gebrauch als irgend einer seiner Vorgänger. Er suchte eine besondere Ehre darin, sich als den Gesetzgeber und Richter seines Reichs auch in Religionssachen zu zeigen, erklärte durch seine Machtsprüche einige Meinungen für ketzerisch, andere für rechtglaubig, und wußte die Bischöffe zum Gehorsam gegen seine Aussprüche zu bringen, ja ganze Versammlungen derselben nach seinem Willen zu lenken. Erregten gleich seine Verfügungen das Misvergnügen der Bischöffe, thaten gleich diese zuweilen dringende Vorstellungen gegen die Eingriffe, die sich ein Laie in ihre Gerechtsame erlaubte 5), so wurde doch dieses alles von dem Kaiser nicht geachtet.

§. 3.

Die Kaiser wagten es gewöhnlich nicht, und durften es auch nicht wagen, gewisse Lehrbestimmungen unmittelbar durch ihre Befehle oder durch Gewalt ihrem Reiche aufzudringen. Dieses blieb immer ein gefährliches Unternehmen, wenn die Vorstellungsart, welche sie emporbringen oder aufrecht erhalten wollten, der herrschenden Meinung entgegen standen. Die Beyspiele sind nicht selten, daß Kaiser solche Entwürfe wegen der Beharrlichkeit oder Hartnäckigkeit der Bischöffe, wegen des Trotzes der Mönche, oder wegen Gährungen, die unter dem von der Geistlichkeit in Feuer gesetz-

5) Facund. Hermianens. de tribus Capitulis l. XII. c. 3. in Biblioth. max. PP. t. X. p. 104. seqq.

gesetzten Volke entstunden, aufgeben mußten, wenn sie nicht selbst ihren Thron wankend sehen wollten. Dennoch behielten sie Mittel genug in den Händen, um auf die Glaubenslehre einzuwirken, und ihnen beliebige Bestimmungen durchzusetzen, sobald sie feiner zu Werke zu gehen, und ihren großen mittelbaren Einfluß zu nutzen verstanden. Die Bischöffe hatten mehrentheils gewisse Absichten, die sie durch kaiserliche Unterstützung zu erreichen wünschten, etwa einen Gegner zu demüthigen, ihren Sprengel zu erweitern, sich und ihrer Kirche gewisse Vorrechte und Vortheile zu erringen, und liessen sich daher leicht in die Entwürfe des Kaisers hineinziehen, wenn sie um diesen Preis die Erfüllung ihrer eignen Wünsche zu erkaufen hoffen konnten. Kurz, wo der Kaiser mit Befehlen durchzudringen nicht vermochte, da erreichte er sichrer seinen Zweck, wenn er mit den Bischöffen in Unterhandlungen trat, denn er hatte tausend Mittel in Händen, ihnen Verdruß zu machen oder Gunstbezeugungen zu erweisen. Die Furcht vor dem ersten und die Hoffnung auf das letzte waren zwey wirksame Triebfedern, um die Bischöffe nach dem kaiserlichen Willen zu stimmen. Auch der eiserne Trotzkopf, den keine Versprechungen zu bestechen, keine Drohungen zu beugen vermochten, ließ sich doch wohl durch ausgezeichnete Ehrenbezeugungen oder feine Schmeicheleyen seines Monarchen gewinnen. Deswegen blieb es bey theologischen Streitigkeiten immer von der grösten Wichtigkeit, welche Parthey den kaiserlichen Hof auf seine Seite ziehen konnte, denn eben dadurch durfte sie auf die Beystimmung der großen Anzahl von Geistlichen rechnen, welche ihre Schritte nach der Richtung der Hofluft abmaaßen.

§. 4.

§. 4.

Unstreitig würden die Kaiser ihre Würde besser behauptet und für die Ruhe und den Wohlstand ihres Reichs weit glücklicher gesorgt haben, wenn sie, anstatt in theologische Streitigkeit sich selbst als Theilnehmer hineinziehen zu lassen, darauf sich eingeschränkt hätten, Ruhe und Ordnung in der Kirche zu erhalten, die Anmassungen herrschsüchtiger Bischöffe in ihre Gränzen zurückzuweisen, und bey Uneinigkeiten, sobald diese in bürgerliche Gerechtsame eingriffen, unpartheyische Gerechtigkeit zu verwalten 1). Allein die Wahl solcher Maasregeln ließ sich bey der damals herrschenden Denkungsart schwerlich erwarten, und noch schwerer durchführen. Es war kaum zu verhüten, daß die Kaiser von dem Partheygeist, der ihre Unterhanen beseelte, nicht ergriffen werden, daß sie den dringenden Aufforderungen der Bischöffe, die ihren Religionseifer zu entflammen suchten, kein Gehör geben sollten, und wenn sie ja einmal einen Versuch machten, zwischen den streitenden Partheyen Frieden zu stiften, und ihrer Wuth Einhalt zu thun, so brachten sie beyde Partheyen gegen sich auf, und kamen in den Verdacht, Gottesvergessene oder gegen die Religion gleichgültige Menschen zu seyn, wie die unruhigen Regierungen des Zeno und Anastasius beweisen.

Indem

1) Der heidnische Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus sagt darüber, indem er den Kaiser Constantius beurtheilt, sehr wahr und treffend: Christianam religionem absolutam et simplicem, anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius quam componenda gravius, excitavit dissidia plurima, quae progressa fusius aluit concertatione verborum l. XXI. c. 26.

Indem aber die mehrsten Kaiser ein entgegengesetztes Verfahren befolgten und durch misverstandnen Eifer in die Religionshändel sich einflechten liessen, setzten sie ihr Reich der Verwirrung aus, und brachten es dem Verfall immer näher. Regenten, welche eine höhere Klugheit und eine grössere Geistesfestigkeit besaßen, als daß sie sich ganz von der Partheywuth ihrer Zeiten hätten hinreissen lassen, vermochten allenfalls den emporstrebenden Geist der Bischöffe und das Ungestüm der Mönche wenigstens einigermassen zu zügeln. Allein welche schreckliche Zerrüttungen mußten unter schwachen Regenten entstehen, die sich zu Werkzeugen des Partheygeistes und der Streitsucht gebrauchen liessen! Unglücklicher Weise bestand aber der gröste Theil der damaligen Kaiser aus solchen schwachen Regenten. Mit ihnen trieben daher unternehmende Bischöffe und schlaue Höflinge fast unversteckt ihr Spiel, und bedienten sich des kaiserlichen Ansehns zur Durchsetzung ihrer ehrgeitzigen Entwürfe. Theologische Materien wurden nun der Gegenstand höfischer Ränke. Die Staatsbedienten des Kaisers, so unerfahren sie auch in Religionssachen seyn mochten, die Verschnittenen und die Frauenzimmer an dem Hofe spielten bey der Entscheidung dessen, was die ganze Christenheit als Glaubensartikel annehmen sollte, eine wichtige Rolle. Um sie zu gewinnen wurden oft die elendesten Kunstgriffe, Betrügereyen und Bestechungen angewendet. Die Geschichte der Arianischen, Nestorianischen und Monophysitischen Streitigkeiten giebt einen vollständigen Beleg zu diesen Bemerkungen, und wird erst durch die Kentniß der Cabalen, die am Hofe eingeleitet wurden, verständlich. Man fühlt sich gedrungen, den jün=

jüngern Theodosius und seine Nachfolger zu bedauren, deren Macht von der Geistlichkeit misbraucht, und deren Regierung durch ihren gutgemeinten aber irregeleiteten Religionseifer beunruhigt wurde.

Wie aber die Kaiser ihr Ansehn und ihre Macht zu kirchlichen und theologischen Zwecken öfters herliehen, so bedienten sich wieder manche unter ihnen der Religion zu ihren Staatsabsichten, um ihre Regierung zu befestigen, um ihre Gegner zu stürzen oder wenigstens zu kränken, und um die Gunst des Volkes oder der Geistlichkeit zu gewinnen. Daß z. B. Kaiser Constans sich zum Beschützer der Rechtglaubigkeit aufwarf, und seinem Bruder die Wiedereinsetzung des Athanasius in sein Bisthum durch Drohungen abpreßte, mochte nicht sowohl aus seinem Eifer für den wahren Glauben, als aus Eifersucht gegen seinen Bruder Constantius, den er durch die Einsetzung eines ihm verhaßten Bischoffs necken wollte, herrühren. Aus einem ähnlichen Grunde begünstigte der Kaiser Basiliskus die Monophysiten, um dadurch die Parthey seiner Anhänger zu verstärken.

§. 5.

Der ganze große Körper, welchen die christliche Kirche ausmachte, gehörte anfangs zu Einem Reiche — denn die Gemeinden ausserhalb des Römischen Gebietes kommen hier nicht in Betracht — und war unter der Herrschaft Eines Oberhauptes vereinigt. Dadurch konnte die Einförmigkeit des Glaubens viel leichter und sichrer behauptet werden. Denn die kirchlichen Dogmen wurden durch die bürgerliche Gewalt aufrecht

gehal-

gehalten, die von Kirchenversammlungen aufgestellten Glaubensformeln und Vorschriften wurden durch die Bestätigung der Kaiser zu allgemeinen Reichsgesetzen erhoben, und die Widerspenstigen als Staatsverbrecher angesehen und bestraft. So wie die Staatsverfassung sich änderte, mußte dieses auch bedeutende Folgen für die Kirchenlehre haben. Wenn das Reich unter mehrere Beherrscher getheilt war, so konnte es leicht geschehen, daß diese einem entgegengesetzten theologischen Lehrbegriff zugethan waren, den jeder in seinem Gebiete aufrecht zu erhalten und herrschend zu machen suchte, daß also in dem einen Reichstheile das für Rechtglaubigkeit galt, was in dem andern als gefährliche Ketzerey verabscheut wurde. So schützte und begünstigte z. B. Gratian in den Abendländern die Katholischen, während sein Onkel Valens, ein leidenschaftlicher Freund des Arianismus, sie in den Morgenländern drückte und verfolgte. — Noch größere Folgen hatte die Zerstückelung des Römischen Reiches, in welches große Haufen barbarischer Völker eindrangen, und ganze Provinzen desselben in Besitz nahmen. Nun konnten die Kaiser nicht mehr ihren Gesetzen über den Glauben der Christen volle Gültigkeit verschaffen, denn es stand nicht in ihrer Gewalt, die angesehenen Gemeinden, welche unter der Herrschaft fremder Fürsten sich befanden, zum Gehorsam zu zwingen. Ja derjenige Theil ihrer Unterthanen, der mit ihren Anordnungen unzufrieden war, fand leicht an jenen ausländischen Gemeinden einen Rückhalt, durch welchen er in seinem Widerstande bestärkt wurde. Hingegen die Könige der neu errichteten Europäischen Staaten hatten im Ganzen einen geringen Einfluß auf die

Bil-

Bildung der Dogmatik. Entblößt von Kentniß und Bildung nahmen sie bereitwillig dasjenige in Religionssachen an, was ihre Bischöffe ihnen vortrugen. Die meisten von ihnen waren einem andern Lehrbegriff als ihre neuen Unterthanen, nämlich dem Arianischen, zugethan, und dabey von einem ungestümen Verfolgungsgeiste beseelt; nur die Ostgothischen Könige, welche Italien beherrschten, bis ihnen der Kaiser Justinian diese Eroberung entriß, kannten und übten die Grundsätze einer weisen Duldung.

§. 6.

Verfassung der Kirche.

Hatte schon die Staatsverfassung einen beträchtlichen Einfluß auf den Zustand der Dogmatik, so wirkte doch die Verfassung der Kirche noch unmittelbarer und ausgebreiteter auf sie, und hierin giengen während der gegenwärtigen Periode sehr große Veränderungen vor. Der Lehrstand stieg, durch die Vorrechte, welche er von den Regenten erhielt, durch die hohen Begriffe, die er von seiner Würde zu verbreiten wußte, und durch den Aberglauben der Fürsten und des Volks, welche sich seine hohen Ansprüche gefallen liessen, zu einer ausnehmenden Stufe des Ansehns und der Macht empor. Die Lehrer wurden als Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen betrachtet, ihnen schrieb man das Vorrecht zu, daß sie Gottes Gnade und Ungnade vertheilen könnten, und ihr Bann wurde schon eine furchtbare Waffe, um Gehorsam zu erzwingen 1).

Die

1) Ein dreister Mönch, dem der Kaiser Theodosius der jüngere eine Bitte abgeschlagen hatte, belegte im Unwillen dar-

Die Laien hatten ihre Stimme bey Religionssachen verloren, oder durften sie doch nur leise, und mit der Genehmigung des Clerus erheben. Die Bischöffe wurden von jedermann, selbst von den Regenten mit Ehrfurcht behandelt, man schrieb ihnen eine von Gott unmittelbar abgeleitete Gewalt zu, und ein Chrysostomus trug kein Bedenken zu versichern, daß ein Bischoff eine viel höhere Würde habe als ein weltlicher Regent. Im Besitz des in einem höchst despotischen Staate einzigen Rechtes, nur durch Mitglieder ihres Standes gerichtet zu werden, im Besitze der ausgedehnten geistlichen Gerichtsbarkeit über die Geistlichen und Laien ihres Bezirkes, im Besitze großer Reichthümer, die ihnen die abergläubische Freygebigkeit ihrer Zeitgenoßen zuwendete, und einer zahlreichen Dienerschaft, welche von ihren Winken abhieng, waren die Bischöffe die wichtigsten Personen im Staate geworden, und mußten als die Gesetzgeber und Richter der Christen betrachtet werden, ob sie gleich der Herrschaft der weltlichen Regenten unterworfen blieben. Sie schrieben den übrigen Christen vor, was sie glauben und thun sollten, sie erklärten Lehrsätze für irrig oder rechtglaubig, sie schloßen die Sünder aus der Kirchengemeinschaft, und söhnten sie wieder nicht nur mit der Kirche, sondern auch mit Gott aus. Die übrigen Geistlichen waren

über den Kaiser mit dem Banne, und dieser hatte, obgleich ein Bischoff einen solchen Bann für ungültig erklärte, doch eher keine Ruhe, bis man jenen Mönch aufgesucht, und ihn zur Aufhebung seines Ausspruchs bewogen hatte. Theodoret, der dieses erzählt (Hist. eccles. l. v. c. 37), führt es als einen Beweis von dem Gehorsam des Kaisers gegen die göttlichen Gesetze an.

waren ihrem Bischoffe unterworfen, und es war ein gefährliches Wagstück, wenn sie ihm den Gehorsam versagten, oder etwas besser wissen wollten, als er 2).

§. 7.

Zwischen den Bischöffen selbst erhob sich jedoch eine Ungleichheit, die immer größer und folgenreicher wurde. Lange waren schon die Gemeinden der Länder des Römischen Reichs zu einem genau verbundenen Ganzen — das man Kirche nannte — zusammengewachsen. Man betrachtete jede einzelne Gemeinde nur als ein Glied eines großen Körpers, welches von diesem getrennt unbrauchbar werde und verdorben sey. Die Bischöffe kamen dadurch in eine nähere Verbindung mit einander, welche allmählich in eine Unterordnung übergieng, deren Anfang in die vorige Periode, deren Ausbildung aber in die gegenwärtige fällt. Der Bischoff der Hauptstadt wurde Vorsteher oder Aufseher der übrigen Bischöffe in seiner Provinz, erhielt den Namen eines Metropoliten 1), woran sich nach und nach immer mehrere Rechte

---

2) Diese Denkungsart der damaligen Zeit läßt sich nicht treffender darstellen, als durch eine Aeusserung der auf einer Synode zu Antiochien im Jahre 341. versammelten Bischöffe. Sie nahmen es sehr übel, daß man sie im Verdacht habe, Arianer zu seyn. Denn, fragen sie, wie sollten wir, die wir Bischöffe sind, Anhänger eines Presbyters werden? Mansi Collectio Concil. tom. II. p. 1339. Auch dem Pelagius wurde es zum Vorwurfe gemacht, daß er, ein Laie, Bischöffen zu widersprechen sich erdreiste.

1) Allgemein war inzwischen diese Einrichtung nicht. In den Mauritanischen und Numidischen Provinzen bekleidete nicht

Rechte anknüpften. Durch die Abhängigkeit, worin die übrige Bischöffe von dem Metropoliten stunden, hatte dieser Mittel in den Händen, auch bey Religionsstreitigkeiten und Glaubensfragen sie nach seinem Wunsche zu stimmen, und nach seinen Absichten zu lenken; sein Urtheil war von dem größten Gewicht, weil es gewöhnlich ein gleiches Urtheil der ihm untergeordneten Bischöffe mit sich führte. Unter diesen Metropoliten gelang es wieder einigen, sich über die übrigen zu erheben, und sie von sich abhängig zu machen, und auf diese Art bildeten sich große kirchliche Diöcesen oder Patriarchate. Die Bischöffe von Rom, Alexandrien und Antiochien wurden solche Patriarchen, und nachher schwangen sich noch die Bischöffe von Constantinopel und von Jerusalem zu gleicher Würde empor, und die Constantinopolitanischen bekamen sogar, weil ihr Sitz die Hauptstadt des Reiches war, den Rang sogleich nach den Römischen. Durch diese Veränderungen war die Kirche zu einem wahren aristokratischen Staate umgeschaffen worden. Dem Laien schrieb der Geistliche, dem Geistlichen sein Bischoff, dem Bischoff sein Metropolit, dem Metropoliten sein Patriarch vor, was in der Religionslehre geglaubt und in Kirchensachen

---

der Bischoff der Hauptstadt, sondern der älteste im Bischoffsamte die Metropolitenwürde. — Ueberhaupt können hier, wo es nur auf eine gedrängte Uebersicht des Ganzen ankommt, nicht die einzelnen Nebenumstände angeführt werden. Der schätzbare Versuch einer Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche von D. W. C. L. Ziegler, Leipzig, 1798 erörtert diesen Gegenstand ausführlich und gründlich.

chen vorgenommen werden sollte, und der Ungehorsam gegen solche Vorschriften blieb selten ungeahndet. Die Patriarchen beherrschten also in der That durch ihr überwiegendes Ansehen die ganze Kirche, und durch ihre Zusammenstimmung wurde die Festsetzung oder Verwerfung der Dogmen für die Kirche entschieden, weil die ihnen untergeordneten Bischöffe mehrentheils ihrem Urtheil beytraten 2). Wer also irgend einer Lehre kirchliche Auctorität verschaffen wollte, muste an diese Oberhäupter der Kirche sich wenden, und entweder alle oder doch einige darunter für sich zu gewinnen suchen. Die Entscheidung der Religionsstreitigkeiten, und die Bestimmung der kirchlichen Dogmen wurde hierdurch viel einfacher, weil sie in der That, wenn man gleich große Haufen von Bischöffen den Ausspruch thun ließ, von dem Willen der Patriarchen abhiengen. Allein aus dem Ehrgeitz und der Herrschsucht der Patriarchen, aus der Eifersucht, womit sie sich gegenseitig betrachteten — Gesinnungen, welche sie mit einem oft sehr durchsichtigen Schleier der Religion bedeckten — entstand eine Reihe der fürchterlichsten Unruhen und Zerrüttungen. Bündnisse zweyer zur Unterdrückung eines Dritten, Aufbietung aller Mittel, um einen verhaßten Geg-

2) Wie groß die Abhängigkeit der übrigen Bischöffe von den Patriarchen schon im fünften Jahrhundert geworden war, zeigen unter andern die Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Chalcedon auf eine auffallende Art. Nachdem der Alexandrinische Patriarch Dioskur von der Synode war abgesetzt worden, erklärten die Aegyptischen Bischöffe, daß sie gar nichts weiter vornehmen könnten, bis sie einen neuen Patriarchen an ihrer Spitze hätten. Fuchs Biblioth. der Kirchenversammlungen, 4. Thl. S. 440. 441.

Gegner verdächtig zu machen und zu stürzen, kurz, einen Inbegriff aller der niedrigen Künste, zu welchen eine den Leidenschaften dienstbare Politik verleiten kann, zeigt die Geschichte der Nestorianischen und Eutychianischen Händel. Wer kann dabey einen Augenblick zweifeln, daß nicht nur die Theologie, sondern selbst die Religion großen Schaden leiden mußte, wenn ihr Zustand vornehmlich von einigen wenigen Männern abhieng, die oft nicht Kenntniß oder guten Willen genug hatten, zum Besten derselben wirksam zu seyn, ja sie zuweilen zu Werkzeugen ihrer selbstsüchtigen Absichten herabwürdigten.

§. 8.

Unter den Patriarchen verdienen die Bischöffe zu Rom schon in dieser Periode eine ausgezeichnete Erwähnung wegen des nicht selten entscheidenden Einflusses, den sie auf die Kirche, und auch auf die Dogmatik hatten. Ihre Würde als Bischöffe der Hauptstadt des ganzen Reiches, und derjenigen Gemeinde, wo Petrus, der erste unter den Aposteln, gelehrt hatte, und bey der, wie man glaubte, das ächte Christenthum als ein sichres Depositum durch ihn und Paulus niedergelegt war, ihr Rang als der erste unter den sämtlichen Metropoliten, ihre reichen Einkünfte, welche immer mehr durch andächtige Schenkungen anwuchsen, ihre nähere Verbindung mit dem kaiserlichen Hofe, die ihnen mannichfaltige Gelegenheit darbot, andern zu helfen oder zu schaden, gaben ihnen ein großes Gewicht in allen kirchlichen Angelegenheiten 1). Dieses Ge-

1) Wie wichtig schon im vierten Jahrhundert die Stelle eines römischen Bischoffs war, erhellt aus mehreren unzweydeu-

Gewicht wußten sie sehr geschickt zu behaupten und zu vergrößern, und wurden dabey durch eine Reihe günstiger Umstände unterstützt. Die häufigen Religionsstreitigkeiten, welche vornehmlich in den Morgenländern geführt wurden, gaben ihnen Gelegenheit, unter dem schönen Vorwande, Vertheidiger des reinen Glaubens und Beschützer der unterdrückten Unschuld zu seyn, sich neue Vorrechte, und bey Religionssachen die vornehmste Stimme zuzueignen. In dem bekannten sechsten Kanon der Nicänischen Synode wird noch ihre volle Gleichheit mit den übrigen größern Metropoliten sichtbar, allein in der vollen Glut des Arianischen Streites, ertheilte ihnen die Synode zu Sardika das Vorrecht, über die Bischöffe, die von einer Provinzialsynode abgesetzt seyen, eine neue Untersuchung anzustellen, und durch eine nochmalige von ihnen zu berufende Kirchenversammlung über die Rechtmäßigkeit der geschehenen Absetzung zu erkennen. Hatte gleich diese Verordnung nur die Absicht, die katholischen Bischöffe gegen die Verfolgungen der Arianer zu sichern, und wurde sie gleich in den Morgenländern nicht anerkannt; so führte sie doch zu neuen Ansprüchen. Unterdrückte Bischöffe aus entfernten Provinzen wandten sich nun öfters an die Römischen Bischöffe, nicht als wenn sie diese als die

---

tigen Umständen. Ammianus Marcellinus schildert die Pracht dieser Bischöffe als kaiserlich (l. XXVII. c. 3. seqq.) Prätextatus, obgleich Praefectus urbis, äusserte, er wolle sogleich ein Christ werden, wenn man ihn zum Bischoff zu Rom machen wollte. Natürlich wurde eine so glänzende Stelle begierig gesucht, und nach dem Tode des Liberius im J. 366. kam es bey der streitigen Wahl eines Nachfolgers zu blutigen Kämpfen.

die Oberrichter der ganzen Kirche erkannt hätten, sondern weil sie ihren Beystand gegen übermächtige Gegner suchten, allein dadurch erhielten diese eine erwünschte Gelegenheit, überall sich einzumischen, und den Grundsatz geltend zu machen, daß in der ganzen Kirche nichts ohne ihr Vorwissen und ihre Genehmigung geschehen dürfe 2). Sie beriefen sich auf die ihnen als Nachfolgern des Obersten unter den Aposteln gebührenden Rechte, suchten ihre Gerichtsbarkeit über neue Provinzen zu erweitern, und behaupteten, daß jederman nach ihren Aussprüchen sich richten müsse 3). Zwar fanden sie zuweilen bey ihren Anmaaßungen Widerstand, allein sie wußten entweder diesen glücklich zu besiegen, oder doch ihre Ansprüche für diesmal auf eine solche Art fallen zu lassen, daß sie dieselben bey einer günstigern Gelegenheit sogleich wieder aufnehmen konnten 4).

Die

---

2) Schon in dem Synodalschreiben der Synode zu Sardika 347. wurde der Gedanke geäussert: Es sey sehr gut und schicklich, daß die Geistlichen aus allen Provinzen dem Haupte, das ist, dem Sitze des Apostels Petrus Bericht erstatten. Indeß die Aechtheit dieser Stelle ist verdächtig. S. Fuchs Bibl. der Kirchenvers. 2. Thl. S. 128. — Ganz bestimmt eignet sich Innocentius der 1te diese Rechte zu. Fuchs 3. Thl. S. 344.

3) Diese gebietrische Sprache wird in den Schreiben der Römischen Bischöffe vom Ende des vierten Jahrhunderts immer unverdeckter. Innocentius gab darinn ein Muster, das seine Nachfolger eifrig nachahmten. Leo der Große insbesondere wußte seine Herrschsucht schlau zu verbergen, und durch eine feine Politik zu befriedigen.

4) Merkwürdig ist besonders der Zwist, den Zosimus mit den Afrikanischen Bischöffen führte, wobey diese ihre Rechte

Die gegenseitige Eifersucht der Constantinopolitanischen und Alexandrinischen Patriarchen, nebst den ärgerlichen Auftritten, die daraus entsprangen, bot den Römischen neue Mittel dar, ihre überlegene Größe sichtbar zu machen, indem sie durch ihren Beytritt bald der einen, bald der andern Parthey den Sieg verschafften. Die Schwäche und die bald darauf erfolgende Zertrümmerung des Abendländischen Kaiserthums machte sie unabhängiger und befreyte sie von der Nähe eines Gebieters, welcher der fernern Ausdehnung ihrer Macht Gränzen hätte setzen können. Während Italien von Arianischen Regenten beherrscht wurde, schloßen sich die dortigen katholischen Christen desto enger an die Päbste an, die auch die übrigen abendländischen Kirchen immer abhängiger von sich machten, indem sie die Zwistigkeiten der dasigen Bischöffe als Schiedsrichter zu ihrem eignen Vortheile benutzten, und erbethene Rathschläge allmählich in Vorschriften zu verwandeln wußten. Noch wurden zwar während dieser Periode die Päbste nicht unumschränkte Gebieter der abendländischen Kirche, allein sie hatten doch starke Schritte gethan, um es zu werden, und hatten auf alles, was in dieser Kirche vorgieng, den größten Einfluß, und über die Hoheit ihres Amtes kamen immer ausschweifendere Meinungen in Umlauf 5). Sie waren

---

muthig vertheidigten. Die dahin gehörigen Aktenstücke s. bey Fuchs 3. Thl. S. 390. ff.

5) Am grellsten sind solche Meinungen dargestellt in einer Schrift, worin der Römische Diakonus Ennodius die Synodum palmarem im J. 503. vertheidigte. Da heißt es unter andern: Non nos beatum Petrum a Domino cum se-

ren der Vereinigungspunkt, durch welchen die in mehreren Staaten zertheilte abendländische Kirche zusammengehalten wurde, und als ein Ganzes betrachtet werden konnte. Auch in der Griechischen Kirche wurde, obgleich man ihnen keine Obergewalt zugestand, ihre Stimme sehr geachtet und für wichtig gehalten, die Kaiser suchten zu ihren Synoden und kirchlichen Verordnungen angelegentlich den Beytritt der Päbste, um desto mehr, da dieser auch den Beytritt der übrigen abendländischen Bischöffe zur Folge hatte. Kurz, ungeachtet man die Päbste nicht für die Gesetzgeber und allgemeinen Richter in Glaubenssachen erkannte, ungeachtet man sie nicht für unfehlbar ansah, wie schon aus dem schwankenden und zweydeutigen Betragen des Pabstes Vigilius 537 — 555. zur Genüge erhellt; so hatten sie doch an allen kirchlichen Angelegenheiten und

dis privilegiis, vel successores eius, peccandi iudicamus licentiam suscepisse. Ille perennem meritorum dotem cum haereditate innocentiae misit ad posteros. — Quis enim sanctum esse dubitet, quem apex tantae dignitatis attollit, in quo si bona desint acquisita per meritum, sufficiunt, quae a loci decessore praestantur? Aut enim claros ad haec fastigia erigit, aut qui eriguntur illustrat. Praenoscit enim, quid Ecclesiarum fundamento sit habile, super quem ipsa moles innititur. — Aliorum forte hominum causas Deus voluerit per homines terminare: sedis istius Praesulem suo, sine quaestione, reservavit arbitrio. Voluit b. Petri Apostoli successores coelo tantum debere innocentiam etc. In Bibliotheca maxima Patrum t. IX. p. 377 et 380. Die Schrift des Ennodius wurde von einer Römischen Synode und dem Pabste bestätigt, und ist also nicht als eine blose Privatschrift anzusehen.

und dogmatischen Bestimmungen den vornehmsten und wichtigsten Antheil, wie die Geschichte fast aller Religionsstreitigkeiten dieses Zeitalters zeigt.

§. 9.

Kirchenversammlungen.

Das Band der kirchlichen Vereinigung unter den christlichen Gemeinden war seit der letzten Hälfte des zweyten Jahrhunderts durch Synoden enger und fester geknüpft worden. Auf ihnen kamen die Bischöffe Einer Provinz, oder auch einiger benachbarten Provinzen zusammen und faßten gemeinschaftliche Beschlüsse in Sachen, welche die Religionslehre und die Kirche betrafen. Insbesondre suchte man durch sie die Reinheit der Glaubenslehre zu bewahren, und Irrlehren den Eingang zu verwehren, indem man sie und ihre Urheber feyerlich verurtheilte. So hatte man z. B. gegen den Bischoff von Antiochien, Paul von Samosata, der irriger Meinungen in der Trinitätslehre beschuldigt wurde, drey Kirchenversammlungen zu Antiochien gehalten, und auf der letzten das Verdammungsurtheil gegen ihn ausgesprochen. Ungeachtet solche Synodalschlüsse eigentlich nur in der Provinz, wo die Versammlung gehalten wurde, und deren Bischöffe gegenwärtig waren, ihre Gültigkeit hatten, so erlangten sie doch auch an andern Orten ein großes Ansehn. Die Kirche, welche den Grundsatz des Katholicismus angenommen hatte, oder Uebereinstimmung der Gemeinden als ein Kennzeichen der Wahrheit ansah, getraute sich nicht leicht, oder nicht gerade zu, einen Satz zu bestätigen, der in einer andern Gegend, oder in vorigen Zeiten

durch

durch eine Provinzialsynode als falsch war verworfen worden 1).

In der jetzigen Periode kam eine neue bisher unbekannte Art von Kirchenversammlungen auf. Die Kaiser liessen alle Bischöffe ihres Reichs einladen, um gemeinschaftliche Verordnungen für ihr ganzes Reich zu machen, und der Nationalstolz der Römer, die sich für Herrn der ganzen Welt hielten, gab diesen Zusammenkünften den Nāmen ökumenischer oder allgemeiner Synoden. Constantin der Große gab das erste Schauspiel dieser Art, indem er im J. 325. die Bischöffe seines Reichs nach Nicäa in Bithynien zusammen berief, wo auch wirklich über dreyhundert derselben erschienen. Die Eitelkeit des Kaisers, und die Staatsabsicht, durch Beförderung der kirchlichen Einheit auch die politische Einheit seiner Länder zu befestigen, mochten vielleicht eben so vielen Antheil an dieser Veranstaltung haben, als der theologische Eifer, die Arianischen Streitigkeiten durch das ehrwürdigste Gericht, das nur gefunden werden konnte, entscheiden zu lassen. Unter Leitung des

1) Ausnahmen hat diese Bemerkung allerdings, wenn man entweder von den entgegengesetzten Synodalschlüssen nichts wußte, oder nicht daran dachte, oder in der Hitze des Streites sich über alles wegsetzte, oder endlich einer noch wichtigern Rücksicht diese aufopfern zu müssen glaubte. — Hingegen wie sorgsam ist Athanasius, die Antiochenische Synode, wo man das Wort ὁμοούσιος verwarf, mit der Nicänischen, wo man es bestätigte, zu vereinigen! Wie sehr schont Augustinus, indem er die Verdammung des Pelagius durchsetzen will, die Synode zu Diospolis, wo man eben diesen Pelagius losgesprochen hatte!

des Kaisers, der an allen Verhandlungen den grösten Antheil nahm, setzte die Synode ein Glaubensbekenntniß auf, durch welches die Arianische Lehre verdammt, allein der Streit keineswegs geendigt wurde, der vielmehr nachher mit neuer Heftigkeit ausbrach, und große Verwirrungen anrichtete. Wiederholte Synoden waren dabey die vornehmsten Waffen, womit beyde streitende Partheyen kämpften, und wodurch jede mehr Boden zu gewinnen, sich zu verstärken, und die Gegner zu unterdrücken suchte, bis endlich eine Synode zu Constantinopel im J. 381, die für die zweyte ökumenische gezählt wird, obgleich auf ihr nur morgenländische Bischöffe versammelt waren, das siegende Ansehn der Nicänischen befestigte. Man hätte zwar aus der Geschichte dieser Synoden lernen können, wie wenig sie zu dem Zwecke taugten, der durch sie erreicht werden sollte, dennoch fuhr man fort, sie als das beste Mittel zur Entscheidung der Religionsstreitigkeiten und zur Festsetzung von Glaubenslehren anzusehen. Nicht nur auf drey andern ökumenischen Concilien zu Ephesus, Chalcedon und Constantinopel, welche noch in diese Periode fallen, sondern auch auf einer Menge von Provinzialsynoden wurden theologische Bestimmungen festgesetzt, die länger als ein Jahrtausend unter den Christen ihre Gültigkeit behauptet haben.

§. 10.

Die Achtung, welche man gegen die Aussprüche der Synoden, besonders der ökumenischen hegte, war ausnehmend groß. Der Kaiser Constantin der Große äussert in einem Schreiben, daß das, was die dreyhundert heiligen Bischöffe (zu Nicäa) gutgeheissen hätten,

ten, sicher nichts anders, als die Lehre des einigen Sohnes Gottes sey, besonders da der heilige Geist gewiß so vielen und so ausgezeichneten Männern seinen Willen offenbart habe 1), und daß das, was in den bischöfflichen Versammlungen festgesetzt sey, mit Gottes Willen übereinkommen 2). Auch Basilius der Große glaubt, daß die Nicänischen Väter nicht ohne Einwirkung des heiligen Geistes ihre Lehrbestimmungen aufgestellt hätten 3). Wenn gleich nicht alle Zeitgenoßen eben so dachten, wenn z. B. ein Eusebius von Cäsarea und ein Cyrill von Jerusalem auf die Entscheidungen der Nicänischen Synode keine hohe Wichtigkeit zu legen scheinen, und die Arianer sie gerade zu bestreiten, so stieg doch das Ansehn der Synoden mit dem Fortgang der Zeiten, und der Umlauf von Jahrhunderten gab ihnen die Ehrwürdigkeit des Alterthums. Ein Theodoret versichert, daß er den zu Nicäa vorgetragenen Glauben als eine Richtschnur betrachte, nach der er seine Lehre abmesse 4) und Gregor der Große nimmt die vier Concilien, das Nicänische, Constantinopolitanische, Ephesinische und Chalcedonensische mit eben der Ehrfurcht, wie die Bücher des Evangeliums, an, hält sie für die Grundsäulen des christlichen Glaubens, und bezeugt auch der fünften ökumenischen Synode gleiche Verehrung

1) Constantini ep. ad Aegypt. in Mansi Collect. Conc. t. II. p. 921.

2) Constant. ep. ad Episcopos, qui concilio Nicaeno non interfuerunt ib. p. 925.

3) Basil. ep. 114. Opp. t. III. p. 207.

4) Theodoret. ep. 90. Opp. t. IV. p. 1161.

rung 5). Die Kaiser selbst hatten ganz dieselben Grundsätze, sie bestätigten die Aussprüche der Kirchenversammlungen, und unterstützten sie mit ihrer ganzen Gewalt 6).

§. 11.

Bey demjenigen, der mit der Fackel der unpartheyischen Geschichte die Kirchenversammlungen beleuchtet, und dem Gange ihrer Verhandlungen aufmerksam nachspüret, dürfte freilich die tiefe Ehrfurcht gegen ihre Aussprüche sehr sich vermindern oder gar verschwinden. Er dürfte in solchen Zusammenkünften nur Haufen von Bischöffen erblicken, von denen die meisten weder Kennt-

---

5) Sicut sancti Evangelii libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor. Nicaenum scilicet, Constantinopolitanum, Ephesinum, Chalcedonense; quia in his, velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit. Et cujuslibet vitae et actionis existat (er mag noch so fromm und rechtschaffen seyn), quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, extra aedificium iacet (d. d. er ist von allem Antheil an dem Christenthum und den Segnungen desselben ausgeschlossen). Quintum quoque Concilium pariter veneror. — Cunctas, quas praefata Concilia personas respuunt, respuo, quas venerantur amplector: quia dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit quisquis praesumit aut solvere quos religant aut ligare quos solvunt. Epp. l. 1. ep. 24. fin.

6) So verordnet der Kaiser Justinian: Sancimus igitur vicem legum obtinere, quae a quatuor sanctis Conciliis — exposita sunt et firmata. Praedictarum enim quatuor Synodorum dogmata sicut sanctas Scripturas et regulas sicut leges observamus. Novell. 131.

Kenntniß noch Unbefangenheit genug besaßen, um über Religionsfragen richtig zu urtheilen, dagegen destomehr von Eifersucht und Ehrgeitz beherrscht wurden und sich von einigen wenigen kühnen oder schlauen Partheyführern oder auch durch den Einfluß des Hofes bey ihren Berathschlagungen und Beschlüssen lenken liessen. Er dürfte gewahr werden, daß auf ihnen nicht Unschuld und Wahrheit, sondern mächtige Verbindungen und und geheime Ränke die wirksamsten Mittel waren, um die Oberhand zu behalten. Bey einigen Synoden würde ihn schon die ungestüme tumultuarische Art, mit der die Geschäffte vorgenommen wurden, mit Unwillen erfüllen, und je mehr er dabey die versteckteren Fäden, wodurch die Verhandlungen geleitet wurden, bemerkte, je mehr er dabey Herrschsucht und Stolz, in die Maske der Religion gekleidet, die Hauptrollen spielen sähe, je aufmerksamer er endlich die Wirkungen dieser Versammlungen betrachtete, durch welche Streitigkeiten und Trennungen nie beygelegt, sondern nur vergrössert und bitterer gemacht wurden; desto geneigter würde er seyn, dem Urtheile eines der berühmtesten Kirchenlehrer, der selbst einer ökumenischen Versammlung beygewohnt hatte, beyzutreten, daß durch keine Synode Gutes gestiftet, vielmehr die Uebel, welche aufgehoben werden sollten, verschlimmert worden seyen 1).

Allein

---

1) Gregorii Nazianz. ep. LV. Opp. t. II. p. 814. Auch in andern Stellen seiner Schriften macht Gregor keine günstige Abschilderung der Synoden, und vergleicht z. B. die dort versammelten Bischöffe mit einer Heerde von Kranichen und Gänsen. Man muß inzwischen gestehn, daß Verdruß über den auf der Kirchenversammlung zu Constantinopel im J.

Allein solche Betrachtungen, so nahe sie auch liegen mögen, gehörten gar nicht zu der herrschenden Denkungsart des damaligen Zeitalters. Vielmehr hatten die Kirchenversammlungen, die ausnehmend verehrt wurden, den grösten Einfluß auf die Bildung der Dogmatik, und waren die eigentlichen Gesetzgeberinnen in derselben. Wo sie gesprochen hatten, durfte kein Christ weiter zu untersuchen oder zu zweifeln wagen, wenn er nicht für einen Verächter der Kirche und für einen Abtrünnigen von dem Reiche Gottes gelten wollte. Bey späteren Streitigkeiten war immer die erste Sorge jeder Parthey darauf gerichtet, ihre Uebereinstimmung mit den frühern Synodalentscheidungen zu versichern, und die Gegner, wenn es auch nur durch gezwungene Folgerungen geschehen konnte, einer Abweichung davon zu beschuldigen. Selbst die spätern Synoden hatten eine so tiefe Ehrfurcht gegen die frühern, daß sie sich entweder gar nicht getrauten, oder höchst ungern entschloßen, zu dem Nicänisch-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse Zusätze zu machen, oder ein neues herauszugeben. Die Ephesinische Synode verbot dieses ausdrücklich 2), und die Chalcedonensische wurde nur mit Mühe und nach manchem Widerspruch zur Aufstellung einer dogmatischen Formel gebracht 3). Durch die ökumenischen Concilien wurde also die Kirchenlehre mit neuen Lehrpunkten vermehrt, und mit neuen Formeln

---

381. erfahrnen Widerspruch Antheil an diesen schneidenden Urtheilen haben mag.

2) Mansi Coll. Conc. t. IV. p. 1362. 1363. Fuchs Biblioth. 4. Thl. S. 147.

3) Mansi t. VII. p. 97. seqq. Fuchs 4. Thl. 437. ff.

meln und Kunstwörtern bereichert, die eben durch das Ansehn dieser Versammlungen eine solche Heiligkeit erhielten, daß dem Dogmatiker die Pflicht oblag, alle diese Sätze und Formeln als entschieden anzunehmen, und ihm nur das Geschäft übrig blieb, dieselben zu erklären und gegen die Einwürfe der Ketzer zu vertheidigen. Auch die Particularsynoden, wenn sie schon das hohe Ansehn der ökumenischen nicht hatten, trugen dennoch sehr viel bey, den Lehrsätzen, die sie bestätigten, Ansehn zu verschaffen, und die entgegenstehenden in einen schlimmen Ruf zu bringen 4).

§. 12.

Mönchswesen.

Eine andre Anstalt, die eben sowohl als die allgemeinen Kirchenversammlungen diesem Zeitalter ihren Ursprung verdankt, und die mit ungeheurer Schnelligkeit

4) Die neueste und vollständigste Ausgabe von den Acten der Kirchenversammlungen: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio — editio novissima a Io. Dominico Mansi. Florentiae, 1769. bis jetzt 32 Bände in Folio; ist die, welche ich gebraucht habe. Ausserdem verdient Georg Daniel Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen in Auszügen und Uebersetzungen, 4 Theile, 8. Leipz. 1784. wegen des Fleißes, mit welchem die Auszüge gemacht sind, wegen der beygefügten Erläuterungen, und der dem ersten Bande vorgesetzten Einleitung in die Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts sehr empfohlen zu werden. Da sie sich mit der Chalcedonensischen Synode schließt, so wäre eine Fortsetzung desto mehr zu wünschen, da die große und kostbare Mansische Sammlung nur in wenige Hände kommen kann.

keit sich ausbreitete — das Mönchswesen — erregt bey dem aufmerksamen Beobachter eine Mischung der ungleichartigsten Empfindungen. Bald fühlt man sich versucht, über die mancherley seltsamen Verirrungen und Thorheiten, welche diese Lebensart mit sich führte, zu lächeln; bald ist man geneigt, über den Schaden, den sie der ächten Religion und Tugend zufügte, in Unwillen zu gerathen. Bald fängt man an, die Menschen zu bedauren, welche aus eigner Willkühr sich selbst das Leben verbitterten, und ohne etwas Gutes damit zu stiften, die schwersten Selbstpeinigungen sich auflegten. Bald kann man sich einer gewissen Bewunderung der Seelenstärke nicht erwehren, mit welcher diese Menschen — sey es auch immer aus Aberglauben — über das Irdische sich erhoben, und Vergnügungen, Reichthümer und Ehrenstellen, kurz alles, was sonst dem menschlichen Herzen theuer zu seyn pflegt, wie eine Hand voll dürrer Blätter von sich warfen.

Der Gedanke, sich dem Genuße der irdischen Güter und dem Reitze des gesellschaftlichen Umganges ganz zu entziehen, um dadurch tugendhafter und Gott wohlgefälliger zu werden, kann in einer religiösen, aber nicht aufgeklärten Seele leicht entstehen. Man sieht, daß das Streben nach irdischen Gütern die Quelle der meisten und größten Verirrungen und Verbrechen ist, daß der gesellige Umgang eine Menge von Verführungen herbeyführt, und fasset hierauf den Entschluß, die Keime des Bösen gleich bey der Wurzel abzuschneiden, indem man alle Ansprüche auf Erdengüter aufgiebt, und der menschlichen Gesellschaft entsagt. Für ein feuriges Gemüth hat der Gedanke viel einladendes, sich über alle die kleinlichen Verhältnisse und Geschäffte des

gemeinen Lebens hinwegzusetzen, und in der Einsamkeit seine Tage ungestört der Betrachtung religiöser Wahrheiten und der Uebung frommer Gesinnungen zu widmen. Unvollkommene Vorstellungen von Gott, die von Menschen entlehnt, und auf das höchste Wesen übergetragen sind, tragen nicht wenig bey, eine solche Stimmung des Gemüthes zu befördern. Wie wir die Freundschaft eines Menschen nach den Proben von der Bereitwilligkeit, etwas von dem, was ihm lieb ist, für uns aufzuopfern, schätzen, so glaubte man nach eben diesem Maasstab den höchsten und unzweydeutigsten Beweis der Liebe gegen Gott dadurch zu geben, wenn man um seinetwillen alle Bequemlichkeiten und Freuden sich versagte. Ist dann die Einbildungskraft durch solche Ideen erhitzt, so wird leicht vergessen, daß der Mensch nicht zu einsamen Betrachtungen und Uebungen, sondern zum thätigen Leben in der Welt bestimmt ist.

Die feurige Phantasie der Orientaler faßte zuerst den Plan einer solchen Lebensart auf, und Aegypten, dessen Clima dem Gedeihen schwärmerischer Ideen so günstig ist, wurde die Mutter des Mönchslebens. Kaum war aber dort die neue Anstalt entstanden, so breitete sie in alle Theile der christlichen Welt mit einer reissenden Schnelligkeit sich aus, die unerklärlich seyn würde, wenn nicht die damals unter den Christen herrschende Stimmung schon die Gemüther darauf vorbereitet und dafür empfänglich gemacht hätte. Schon früher war man in eine überspannte menschenscheue Sittenlehre hineingerathen; schon hatte man es dem Christen eingeprägt, auf die Verachtung der irdischen Dinge einen hohen Werth zu legen, und die Enthaltung vom Ehestand, von weltlichen Geschäften und Freuden als den

Tri-

Triumph der christlichen Tugend zu betrachten. Dazu kam, daß die hohe Bewunderung, welche man gegen die Märtyrer hegte, und die in einem Zeitalter, wo die Verfolgungen gegen die Christen aufgehört hatten, keinen nahen Gegenstand mehr fand, auf diejenigen sehr leicht übergieng, welche durch Uebernehmung beschwerlicher Pflichten und Lasten einem freywilligen Märtyrerthum sich widmeten, und an die Stelle jener ehemaligen Märtyrer traten. War es also zu verwundern, daß man mit Begierde eine neue Lebensart ergriff, die mit den religiösen Begriffen des Zeitalters so genau zusammenstimmte? Die Sittenstrenge der Mönche erhielt überall Beyfall und Bewunderung, und wenn gleich die Römer anfangs über die schmutzige Gestalt der ersten Mönche, welche Athanasius zu ihnen brachte, lachten und spotteten, so verwandelte sich doch der Spott bald in enthusiastisches Lob und in eifrige Nachahmung. Das schwärmerische Verlangen nach dem Mönchsstande griff gleich einer ansteckenden Krankheit um sich, und die angesehensten Kirchenlehrer wetteiferten in der Empfehlung des neuen Weges zu einer höhern Frömmigkeit und Seligkeit. Menschen von aller Art drängten sich haufenweise zu den Klöstern, der Religiöse, um Gott ungestörter zu verehren, der Verbrecher um seine Sünden auszusöhnen, der Ehrgeizige aus Verdruß über fehlgeschlagene Entwürfe, oder aus Hoffnung, sich auf einem neuen Wege glücklicher hervorzuthun, der Unglückliche um von den Stürmen des Schicksals in dem stillen Hafen des Klosters auszuruhen 1).

1) Die Geschichte des Mönchswesens, die von den Katholischen und den Protestanten gröstentheils partheyisch behan-

§. 13.

Da der Mönchsstand für die höchste Stufe der christlichen Vollkommenheit galt, da die Lehrer größtentheils aus diesem Stande genommen wurden, oder doch mit dem Geiste desselben angesteckt waren, indem man die Uebungen der Klöster für die beste Vorbereitung zum Lehramt ansah; so mußte das Mönchswesen eine sehr ausgebreitete und wichtige Einwirkung auf die Dogmatik und auf die Bildung einzelner Dogmen zeigen.

Die Einsamkeit, welche den Menschen ohne Zerstreuung und ohne Geschäffte läßt, wird dagegen leicht seine Einbildungskraft in Bewegung setzen und erhitzen. Je mehr ein solcher Mensch der wirklichen Welt abgestorben ist, desto geneigter ist er, sich eine eingebildete Welt selbst zu erschaffen, und die beständige Beschäfftigung mit den Geschöpfen seiner Einbildung giebt ihnen eine Lebhaftigkeit, durch die er verführt wird, sie für wirklich zu halten. Leichtglaubigkeit ist daher eine gewöhnliche Folge des Mönchslebens, so wie hingegen kalter ruhiger Prüfungsgeist durch dasselbe um desto mehr unterdrückt wird, da der unbedingte Gehorsam gegen die Obern, wozu der Mönch sich verpflichtet, ihn theils nöthigt, theils gewöhnt, auf eignen freyen Vernunftgebrauch Verzicht zu thun. Ob etwas dem gewöhn-

delt worden ist, dürfte einer sehr interessanten Bearbeitung fähig seyn, wenn sie einen unbefangenen philosophischen Bearbeiter fände. Wie für den Anatomen widernatürliche Körpergestalten die merkwürdigsten sind, so geben auch seltsame Verirrungen des Geistes dem Menschenbeobachter die lehrreichsten Aufschlüsse.

wöhnlichen Laufe und den Gesetzen der Natur gemäß oder zuwider sey, das kümmert den überspannten Geist nicht, der blos im Reiche der Ideen umherschwebt; vielmehr erscheint ihm alles desto glaublicher, je ausserordentlicher und wunderbarer es ist, je mehr Nahrung es seiner hochgestimmten Phantasie verschafft. Deswegen fanden gerade die seltsamsten Lehrmeinungen allezeit unter den Mönchen die eifrigsten Bewundrer und Vertheidiger, und diese hatten auch immer eine Menge von angeblichen Wundern und Offenbarungen in Bereitschaft, um dadurch ihren Lieblingsmeinungen Ansehn und Beyfall zu verschaffen. Aus eben diesem Grunde waren die Klöster der fruchtbarste Boden, auf welchem der Same der Mystik aufwachsen und gedeihen konnte.

Die Seele des Mönchs soll beständig auf religiöse Betrachtungen gerichtet seyn. Das ununterbrochene Brüten über derselben Reihe von Ideen prägt diese mit eiserner Festigkeit der Seele ein, verdrängt endlich auch den leisesten Gedanken an die Möglichkeit geirrt zu haben, und erfüllt dagegen mit der unerschütterlichen Ueberzeugung von ihrer höchsten Wichtigkeit. Daher der unbiegsame Starrsinn, mit welchem Mönche auf einmal angenommenen Religionsmeinungen beharrten, und der glühende, oft so gar wütende Eifer, mit dem sie über alle anders Denkende herfielen. Vorstellungen und Gründe vermochten nichts über Menschen, die keine Mäßigung kannten, und von einer Schwärmerey, welche an Wahnsinn gränzte, ergriffen waren. Mochte lieber die Welt in Trümmern gehen, als daß sie etwas, was sie für Irrthum hielten, geduldet, oder irgendwo um des Friedens willen nachgegeben hätten.

Deswegen spielten die Mönche in Religionsstreitigkeiten eine wichtige Rolle. Sie waren die hitzigsten Kämpfer gegen alle vermeinte Ketzer, und zugleich die gefährlichsten Kämpfer, weil sie das Volk, das an ihrer Heiligkeit bewundernd hieng, durch den Ausruf: die Religion ist in Gefahr, leicht in Gährung setzen konnten. Oft mußten Bischöffe, und zuweilen selbst Kaiser ihrem wilden Geschrey und ihrem kühnen Trotz nachgeben. Schlaue Partheystifter suchten daher vor allem andern die Mönche auf ihre Seite zu ziehen, und dnrch sie ihre Absichten durchzusetzen Beyspiele hiervon, und von dem Unheil, das die Wuth ungestümer Mönche anrichtete, bieten die Nestorianischen und Monophysitischen Händel in Menge dar.

Aeussere Uebungen als etwas vorzüglich wichtiges, oder gar als die Hauptsache der Religion anzusehen, von ihnen Vergebung der Sünden, eine höhere Vollkommenheit und Seligkeit zu erwarten, liegt in dem Charakter des Mönchs. Denn da er sich durch seine Lebensart vor andern Menschen auszeichnet, so wird eben das, worin er sich auszeichnet, ihm desto wichtiger vorkommen, je mehr Mühe und Aufopferung es ihn kostet. Das Mönchswesen veranlaßte daher, oder beförderte wenigstens eine Menge von dogmatischen Meinungen, welche sich hierauf beziehen; es trug bey, daß man den äussern Uebungen neue und wunderbare Kräfte zuschrieb, daß man Gottes Gnade an die Befolgung gewißer Gebräuche knüpfte und diese als höchst nothwendig einschärfte. Die Anhänger desselben fanden ein eignes großes Interesse dabey, Allmosen an die Kirchen und Klöster als den sichersten Weg zum Himmel

zu empfehlen, die Lehren von dem Fegfeuer, von der Fürbitte der Heiligen und andere ähnliche aufrecht zu erhalten und zu verbreiten. Das Mönchsleben, wie es selbst auf Aberglauben gegründet war, erzeugte und pflegte mit mütterlicher Sorgfalt ein ganzes Heer andrer abergläubischer Vorstellungen.

§. 14.

Für die Wissenschaften überhaupt und für die Theologie insbesondere mußte die erstaunliche Ausbreitung des Mönchslebens schon deswegen nachtheilig werden, weil es den Untersuchungsgeist beschränkte, der Leichtglaubigkeit und dem Aberglauben neue Nahrung gab, allein es schadete ihnen noch von einer andern Seite. Nach seiner ursprünglichen Einrichtung war es gar nicht auf Bildung des Verstandes berechnet, seine Stifter waren unwissende Menschen und Verächter aller Gelehrsamkeit. Die Mönche wurden blos zu frommen Uebungen, und daneben zu körperlichen Arbeiten angeführt, und die hohe Bewunderung, die man ihrer Frömmigkeit widmete, verursachte, daß man in Vergleichung dagegen alle Aufklärung des Geistes und alle gelehrten Kenntnisse auf das tiefste herabsetzte. Das Mönchsleben hieß die wahre, die höchste, die göttliche Philosophie 1), gegen welche also alle menschliche Wissenschaft natürlich sehr weit zurückstehen mußte. Die Ge-

1) Beweise hiervon giebt die religiöse Geschichte (φιλοθεος ἱστορια) des Theodoret, wo solche Ausdrücke fast auf allen Blättern vorkommen. Klöster heissen της φιλοσοφιας φροντιστηρια, της ἀκρας και θειας φιλοσοφιας γυμνασια, Mönche της φιλοσοφιας ἀθληται u. s. w.

Geschichtschreiber der Mönche, selbst wenn sie, wie z. B. Theodoret, selbst gelehrte Männer waren, verweilen mit sichtbarem Wohlgefallen dabey, ihre Helden als gänzlich unerfahren in allen Wissenschaften, und doch als die erhabensten und vollkommensten Menschen vorzustellen. Bey solchen Lobsprüchen, die man der frommen Unwissenheit ertheilte, und da ein strenges Mönchsleben nicht nur Ansehn und Ruhm verschaffte, sondern auch den Weg zu kirchlichen Aemtern bahnte, und sicherer bahnte, als gelehrte Verdienste thun konnten, so war es nicht zu verwundern, daß die letzten immer weniger geschätzt und gesucht wurden.

Doch eine Anstalt, die ihrer ursprünglichen Einrichtung nach den Wissenschaften ungünstig, ja gerade zu schädlich war, wurde durch eine seltsame Umwandlung die Bewahrerin, und zuletzt der einzige Zufluchtsort derselben besonders in den Abendländern. Es war natürlich, daß es unter der großen Menge von Mönchen auch hellere Köpfe gab, die Geschmack an den Wissenschaften fanden, und diesen Geschmack auch andern mittheilten. Da die Mönche an den Religionsstreitigkeiten lebhaften Antheil nahmen, da sie häufig zu kirchlichen Aemtern ja zur bischöfflichen Würde befördert wurden; so ward es für sie ein dringendes Bedürfniß, sich einige theologische Kentnisse zu erwerben. Viele unter ihnen kamen daher von der Verachtung zurück, mit welcher die Stifter ihrer Lebensart die Wissenschaften betrachtet hatten, wenn sie gleich sich zu einer freyern Bearbeitung derselben nicht emporhoben. Insbesondere ließ der berühmte Cassiodor im sechsten Jahrhundert es sich angelegen seyn, die Mönche zum

Studiren und zum Abschreiben der Bücher anzuführen, und seine Ermunterungen fanden in den abendländischen Klöstern einen desto leichtern Eingang, weil den Bewohnern derselben die schweren körperlichen Arbeiten, wodurch die morgenländische Mönche sich hervorthaten, zu beschwerlich wurden. Bey der in Europa einbrechenden Barbarey blieb daher ein kleiner, für die damalige Zeit schätzbarer, Rest von Kentnissen in den Klöstern übrig, während sonst überall völlige Unwissenheit herrschte, und in ihren Mauren wurden die kostbaren schriftlichen Denkmale des Alterthums vor der Zerstörung gesichert, und für künftige Zeitalter, die diese Schätze besser zu benutzen wußten, aufgespart.

§. 15.

Kirchengebräuche.

Durch die Einführung einer genau abgemessenen Unterordnung bey dem Lehrstande, durch die Veranstaltung ökumenischer Synoden und durch die schnelle Ausbreitung des Mönchslebens wurden große Veränderungen in der Kirchenverfassung bewirkt; allein nicht weniger bedeutende Veränderungen giengen in der äussern Gottesverehrung vor. Die Christen, deren Gemeinden immer zahlreicher wurden, und reichere Mitglieder unter sich zählten, wollten den Eifer, womit sie für ihre Religion beseelt waren, dadurch beweisen, daß sie ihr Vermögen, oder wenigstens einen Theil desselben zur Verschönerung der religiösen Versammlungsörter, zur Erbauung neuer Kirchen, die sie mit beträchtlichen Einkünften versahen, anwendeten. Die christlichen Kaiser giengen hierin mit ihrem Beyspiele

spiele voraus, ihre Unterthanen folgten ihnen nach, und bald konnten die christlichen Kirchen an Pracht mit den heidnischen Tempeln wetteifern, oder gar sie verdunkeln. Die Lehrer hofften den übrigen Christen die Religion ehrwürdiger zu machen, und ihrem Herzen tiefer einzuprägen, wenn sie den öffentlichen Religionsübungen eine recht glänzende und feyerliche Gestalt gäben, die auf die Sinnlichkeit des Volkes zu wirken geschickt war. Eben dadurch glaubten sie auch den Heiden den Uebertritt zum Christenthume zu erleichtern, wenn diese in demselben den äussern Prunk wiederfänden, der sie bey dem heidnischen Gottesdienst angezogen und geblendet hatte. Deswegen fieng man an, eine Menge von religiösen Gebräuchen einzuführen, unter denen ein Theil offenbar dem heidnischen Cultus abgeborgt war. Zwar hatte man schon in der vorigen Periode von der höchst einfachen Gottesverehrung der ersten Christen allmählich sich entfernt, allein erst von dem Zeitpunkte, wo das Christenthum in dem Römischen Reiche herrschend wurde, artete die Geneigtheit, den Gottesdienst feyerlicher zu machen, in eine wahre Ceremoniensucht aus, die keine Gränzen kannte, und aller Gemüther sich bemächtigte. Die Zahl der Kirchen wurde weit über die Gränzen des Bedürfnisses vervielfältigt, und man sah die Erbauung und Ausschmückung derselben als ein schon für sich verdienstliches Unternehmen an. Eine große Menge neuer Feste wurde eingeführt, und mit allem nur erdenklichen Pomp begangen. Die Ehrenbezeugungen gegen die Märtyrer und andre Heilige wurden vergrößert und neue Arten davon ausgesonnen. Bestimmte Fasten wurden eingeführt, und nicht mehr der freyen Wahl

der

der Christen überlassen, sondern als Pflichten vorgeschrieben. Der öffentliche Gottesdienst wurde in ein Schauspiel verwandelt, das die Augen belustigte, das auch dunkle Gefühle des Staunens und der Ehrfurcht weckte, wobey aber der Verstand und das Herz keine Nahrung fanden. Die christlichen Religionshandlungen, die Taufe und das Abendmal, wurden mit unzähligen Ceremonien überladen.

Solche neue Anordnungen schmeichelten der sinnlichen Denkungsart des großen Haufens, und konnten daher auf großen, ja fast allgemeinen Beyfall rechnen. Je mehr neue Gebräuche man einführte, desto stärker glaubte man dadurch seine Achtung gegen Gott und die Religion zu beweisen. Selbst einsichtsvollere Kirchenlehrer wurden von dem Strome der herrschenden Denkungsart fortgerissen, oder wagten es nicht, sich demselben zu widersetzen und äusserten daher nur zuweilen und leise ihre Misbilligung. So tadelt es Augustin, daß man die Uebertreter bloser kirchlicher Anordnungen und Gewohnheiten oft härter bestrafe, als die Uebertreter göttlicher Gesetze, und wünscht, daß, wenn es möglich wäre, die Gebräuche, welche nicht auf dem Ansehn der heiligen Schrift, oder auf Vorschriften der Kirchenversammlungen, oder endlich auf der Gewohnheit der ganzen Kirche beruhten, abgeschafft werden möchten. Denn, fügt er hinzu, wenn sie auch dem Glauben nicht widersprechen, so bedrücken sie doch die Kirche, die durch Gottes Gnade bey der Begehung sehr weniger und einfacher Gebräuche frey seyn soll, mit einem knechtischen Joche, so daß der Zustand der Juden

den erträglicher ist 1). So groß inzwischen sonst das Ansehn Augustins war, so wurden doch diese Klagen nicht gehört, diese seine Wünsche nicht erfüllt. Vielmehr nahm nach seiner Zeit die Neigung zu Ceremonien, die Wichtigkeit, die man darauf legte, und die Begierde neue einzuführen, in einem unaufhörlich steigenden Verhältniße zu.

Die Folgen hiervon für die Religion wurden bald merklich, und konnten nicht anders als nachtheilig seyn. Die ohnehin dem großen Haufen eigne Geneigtheit bey dem, was in die Augen fällt, stehen zu bleiben, die Gebräuche als das Wichtigste und Wesentliche zu betrachten, erhielt dadurch die stärkste Nahrung, und die Gottesverehrung artete immer mehr in einen Ceremoniendienst aus. Man wollte die Gebräuche recht ehrwürdig darstellen, und man überließ sich daher dem Hange, in ihnen geheimnißvolle Kräfte und übernatürliche Wirkungen zu suchen, und waren solche abergläubische Vorstellungen einmal ausgebreitet, so stiegen sie immer höher. Die Lehrer, um nur ihre kirchliche Ceremonien recht zu erheben, überliessen sich bey den Schilderungen ihres Werthes dem ganzen Feuer ihrer Einbildungskraft, und wenn sie gleich selbst ihre rednerische Schilderungen nicht immer in dem bestimmtesten

1) Quamvis enim neque hoc inveniri possit, quomodo contra fidem sint: ipsam tamen religionem, quam paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei liberam esse voluit, servilibus oneribus premunt, ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum etc. Ep. LV. Opp. t. II. p. 142.

testen buchstäblichen Sinne nahmen, so wurden sie doch von andern Christen so aufgefaßt, und daraus entstanden nicht selten neue Dogmen. Aus den Ehrenbezeugungen z. B., die man den Märtyrern weihte, aus den lebhaften Anreden, mit denen Lehrer, um ihrem Vortrage mehr Lebhaftigkeit zu geben, an sie sich wendeten, entsprang die Lehre von der Anrufung der Heiligen. Aus der feyerlichen Gestalt, die man der Abendmahlshandlung zu geben bemüht war, und aus den schwülstigen Schilderungen, womit man sie anpries, entstanden immer höhere Begriffe von den Wirkungen dieses Sacraments.

§. 16.

Zustand der Wissenschaften.

Seit den Zeiten des Augustus war der gute Geschmack in der Bearbeitung der Wissenschaften zwar allmählich, allein mit dem Fortgange der Jahrhunderte immer merklicher, gesunken. Dennoch wurden im vierten und fünften Jahrhundert die Wissenschaften, wenn gleich nicht mit eben soviel Glück und Geschmack wie ehmals, doch mit nicht geringem Eifer betrieben. Zu Athen und zu Alexandrien, jenen ehmaligen Hauptsitzen der Gelehrsamkeit, waren noch immer berühmte und blühende Schulen, und in den beyden Hauptstädten des Reichs, in Rom und Constantinopel waren von den Kaisern öffentliche Lehrer angestellt. Auch in andern großen Städten, wie zu Nicomedien, Mayland, Antiochien, Carthago, befanden sich Lehrer der Beredsamkeit, auch wohl der Philosophie. Unter den Christen fehlte es ebenfalls nicht an Liebe und Eifer für die

Wis-

Wissenschaften, besonders da sie seit Constantin des Großen Regierung in einer günstigern und weniger beschränkten Lage sich befanden. Der Wetteifer mit den Heiden, und die Bemerkung, daß wissenschaftliche Kentnisse und ein gebildeter Geschmack ihnen bey der Bestreitung der heidnischen und bey der Vertheidigung ihrer eignen Lehre beträchtliche Dienste leisten könnten, mußten ein Antrieb für sie werden, sich mit den Wissenschaften bekannt zu machen. Die Christen empfanden es daher mit tiefem Unwillen, als der Kaiser Julian ihre Beschäftigung mit den Schriften des Griechischen und Römischen Alterthums einschränken wollte, und ihnen verbot, diese Schriften zu erklären. Zwey berühmte Männer unter den Christen, die beyden Apollinaris, suchten die feindselige Absicht des Kaisers, die dieses Verbot verursacht hatte, um nämlich die Christen von aller gelehrten Bildung auszuschliessen, dadurch zu vereiteln, daß sie eine Reihe von Schriften ausarbeiteten, die von den Christen anstatt der ihnen untersagten heidnischen Bücher bey dem Unterricht gebraucht werden könnten. Doch die von Julian gemachten Einschränkungen dauerten nicht lange, sondern schon im J. 364. gab Valentinian I. den Christen das Recht die Wissenschaften zu lehren, zurück. Einige christliche Schriftsteller, unter welchen Basilius der Große, Gregor von Nazianzus und Chrysostomus die ersten Stellen einnehmen, beweisen in ihren Schriften deutlich genug, daß sie mit glücklichem Erfolge den Wissenschaften ihren Fleiß gewidmet hatten. Ja! diese Männer, obgleich von Jugend auf eifrige Christen, hatten kein Bedenken getragen, sich von Libanius einem Heiden unterrichten zu lassen. Basilius empfiehlt insbesondere

sondere in einer eignen Schrift ausführlich und mit Nachdruck das Lesen der heidnischen Bücher, wobey er jedoch Einschränkungen zu machen und Vorsicht zu empfehlen nicht vergißt 1). Gregor von Nazianz preiset eben diesen Basilius wegen seiner Kentniß der Dialektik und andrer gelehrten Kentnisse 2).

Die Christen benutzten also bey dem Vortrage ihrer Religion die Hülfsmittel, welche ihnen die Wissenschaften darboten, allein sie nahmen auch den ausgearteten Geschmack ihres Zeitalters an. Die christlichen Dichter erheben sich nicht bis zu dem Mittelmäßigen, und bey den christlichen Rednern vertreten oft schwülstige Declamationen und erkünstelte Gegensätze die Stelle wahrer Beredsamkeit. Selbst Basilius, Chrysostomus und Theodoret sind von diesen Fehlern nicht ganz frey, die hingegen bey den beiden Gregoren, dem von Nazianz und dem von Nyssa, bey Ambrosius und Augustinus viel auffallender werden.

Allein wir würden uns sehr irren, wenn wir aus den Lobsprüchen und dem fleißigen Studium, welche einige christliche Lehrer den Wissenschaften widmeten, den Schluß ziehen wollten, daß wissenschaftliche Kentnisse unter den Christen, oder auch nur bey den christlichen Lehrern häufig angetroffen worden wären, oder wenigstens in allgemeiner Hochschätzung gestanden hätten

1) Homil. XXII. Ad adolescentes, quomodo possint ex Gentilium libris fructum capere. Opp. t. II. p. 173. seqq.

2) Greg. Naz. orat. XX. p. 333.

ten. Wenn man die große Anzahl der christlichen Gemeinden, und die immer zunehmende Menge der bey ihnen angestellten Lehrer, bedenkt, so läßt es sich im voraus erwarten, daß von den letzten nur ein kleiner Theil eine wissenschaftliche Bildung erhalten hatte. Im Gegentheil fehlte es manchen Lehrern, ja Bischöffen selbst an denjenigen Kentnissen, welche die Griechen von jedem gut erzogenen und gebildeten Manne zu fordern pflegten, da man bey der Ertheilung kirchlicher Aemter oft mehr auf andre Eigenschaften, als auf Kentnisse sah, und da durch ihre strenge Lebensart in den Ruf der Heiligkeit gekommene Mönche, wenn sie auch dabey sehr unwissend waren, doch für geschickt zu solchen Aemtern gehalten wurden. — Unerfahrenheit in den Wissenschaften ist gewöhnlich mit Verachtung derselben verbunden. Dieses traf nicht nur damals ein, sondern man sah auch das Studium der Wissenschaften für etwas der Religion gefährliches an, betrachtete die heidnischen Schriften mit Abscheu und fürchtete, durch das Lesen derselben sich zu verunreinigen. In den Apostolischen Constitutionen, deren Abfassung wahrscheinlich in den Anfang der gegenwärtigen Periode fällt, wird das Lesen heidnischer Bücher ohne Einschränkung untersagt 3). Auch in den Statuten der Afrikanischen Kirche (die gewöhnlich Canones Synodi Carthag. IV. heissen), enthält der sechzehnte Kanon die Verordnung, daß ein Bischoff die heidnischen Bücher gar nicht, die ketzerischen nach Zeit und Umständen lesen dürfe 4). Apollinaris, Presbyter zu Laodicea, ein Gelehrter, der an

---

3) Constitt. Apostol. l. I. c. 6. l. II. c. 61.

4) Fuchs Bibl. der Kirchenvers. 3. Thl. S. 464.

an dem Umgang mit gelehrten Heiden Geschmack fand, wurde eben um dieses Umganges willen verdächtig, und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen 5). Selbst Isidor von Pelusium, sonst ein Mann von hellern Einsichten, warnt angelegentlich vor dem Lesen der heidnischen Schriftsteller 6), womit auch Paulinus von Nola, ein berühmter Bischoff und Heiliger, übereinstimmt 7). Wie herrschend diese Abneigung gegen die heidnischen Schriften und Wissenschaften gewesen sey, läßt sich aus der Apologie erkennen, die der Geschichtschreiber Sokrates für sie zu schreiben nöthig fand 8).

Doch nicht blos unwissende, sondern selbst wirklich gelehrte Männer gaben sich zuweilen das Ansehn, als ob sie sich der Wissenschaften schämten, und erlaubten sich geringschätzige Urtheile über sie, entweder weil sie von der Denkungsart des großen Haufens einigermaßen angesteckt wurden, oder weil sie die Schuld, gelehrter als andere zu seyn, durch freywillige Herabsetzung dieses Vorzugs, am besten auszusöhnen und dadurch dem Neid am leichtesten entgehen zu können gedachten. So bedauert z. B. Basilius der Große, die Zeit seiner Jugend auf die weltlichen Wissenschaften verwendet zu haben, und preist dagegen das Mönchsleben 9). Hieronymus erzählt ganz ernsthaft seinen Traum,

5) Socrat. Hist. eccles. l. II. c. 46.
6) Epp. l. 1. ep. 63.
7) Ep. ad Iovium in Biblioth. maxima PP. t. VI. p. 230.
8) Hist. eccles. l. III. c. 6.
9) Ep. 223. Opp. t. III. p. 337.

Traum, worin er vor Gottes Gericht wegen seines Fleißes im Lesen der heidnischen Bücher verurtheilt wurde, und nur unter dem feyerlichen Versprechen, dergleichen Bücher nie wieder zu lesen, diesmal Begnadigung erhielt, und mit einer kleinen Züchtigung davon kam 10). Wenn selbst gelehrte Männer, anstatt dem Verfall der Wissenschaften kräftig entgegen zu arbeiten, in einem solchen Tone sprachen, so war es nicht zu verwundern, wenn alle gelehrte Bildung immer mehr vernachläßigt wurde, und die Unwissenheit überhand nahm.

Wenn auch die Wissenschaften von den Christen hier und da fleißig getrieben wurden, so geschah das fast lediglich in einer einzigen Rücksicht, nämlich um sie zum Dienste ihres Glaubens zu gebrauchen. Didymus, ein berühmter Lehrer zu Alexandrien im vierten Jahrhundert, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, vergleicht daher die weltlichen Wissenschaften mit der Hagar, und hält es zwar für nützlich, die Grammatik, Rhetorik und Philosophie eine Zeitlang zu besuchen, erinnert aber zugleich, daß man bald von der ägyptischen Magd zu der Gebieterin zurückkehren müsse 11).

Diese

10) Ep. XXII. ad Eustoch. Opp. t. I. p. 94. Die Einleitung zur Erzählung seines Traumes macht Hieronymus mit dem Urtheil: Quae communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangeliis Maro? cum Apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idolo recumbentem? Et licet omnia munda mundis — tamen non bibere debemus simul calicem Christi et calicem Daemoniorum.

11) Dieses Fragment des Didymus hat Johann von Damaskus in seinen Parallelis sacris aufbehalten. Opp. t. II. p. 685. ed. Le Quien.

Diese Einseitigkeit in dem Studium und der Anwendung der Wissenschaften mußte eine nachläßigere und unvollkommne Behandlung derselben veranlassen, und ihren Verfall befördern 12).

Seitdem der Occident durch barbarische Völker verheert wurde, und diese ganze Provinzen des römischen Reiches in Besitz nahmen, sanken die Wissenschaften immer tiefer, und es blieb kaum ein Schatten von ihnen übrig. Die fremden eindringenden Völker kannten und achteten gelehrte Kentnisse nicht, die Geistlichkeit dachte nicht daran, sich durch Einsichten achtungswerth zu machen, sondern nur daran, durch Verbreitung des Aberglaubens reicher und mächtiger zu werden. Nur einige wenige Männer, wie Boethius und Cassiodorus, ragten über ihr Zeitalter hervor, und glänzten wie Sterne im nächtlichen Dunkel. Der lezte insbesondere war noch in seinem höchsten Alter ungemein thätig, um das Studium der Wissenschaften, durch Ermunterungen und nützliche Anstalten zu befördern, und empfahl sogar das Lesen heidnischer Schriftsteller. Allein er vermochte es nicht, den mit Gewalt

 ein-

12) Der Einfluß der christlichen Religionslehre zeigte sich auch bey solchen wissenschaftlichen Gegenständen, welche mit ihr nur in einer sehr entfernten Verbindung standen. Die Christen hielten z. B. die Meinung, daß die Erde eine runde Gestalt habe, für einen der Bibel widersprechenden Satz. Deswegen widmete Cosmas Indicopleustes dem Beweis, daß die Erde eine längliche vom Himmel umwölbte Fläche sey, ein eignes Werk, seine Topographia christiana, in der er mit vieler Mühe die Bewegungen der Weltkörper und die Finsternisse aus seinem Systeme erklärt.

einbrechenden Strom der Barbarey zurückzuhalten. Ganz ein andrer Geist ruhte auf Gregor dem Großen. Selbst unwissend, und dabey stolz auf seine Unwissenheit, konnte er auch einen kleinen Schimmer der Wissenschaft ohne Augenschmerzen nicht ertragen. Er hielt es für unnöthig, sich an Sprachregeln zu binden, weil es unanständig sey, die himmlischen Aussprüche unter die Gesetze des Donatus zu zwingen 13). Die Nachricht, daß Desiderius, ein Bischoff in Gallien, Unterricht in der Grammatik gebe, setzte ihn in die größte Bewegung, da, wie er sagt, derselbe Mund das Lob Jupiters und Christi nicht zugleich vortragen könne, und er giebt dem Desiderius zu bedenken, wie verwerflich eine solche Beschäftigung bey einem Bischoff seyn müsse, da sie schon für einen frommen Laien sich nicht schicke 14). So dachte der angesehenste Bischoff der damaligen Zeit, der noch dazu in dem Rufe der Heiligkeit stand! Seine Urtheile mußten auf die übrigen Christen einen nicht geringen Eindruck machen, und die Vernachläßigung und Geringschätzung gelehrter Kentnisse noch allgemeiner verbreiten. — Daß die Theologie die Folgen hiervon empfand, daß aus ihr der Geist des Nachdenkens, und aus ihrem Vortrage aller Geschmack verschwand, daß die Religionskentniß in das blose Nachsprechen älterer Lehrsätze und Formeln ausartete, daß die

13) Non barbarismi confusionem devito, situs motusque praepositionem casusque servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Ep. in expos. libri Iob. Opp. t. I.

14) Epp. l. IX. ep. 48. Opp. t. II. p. 1075.

die theologische Schriften eine Gestalt erhielten, in der sie schon drrch ihre Schreibart Ueberdruß und Widerwillen erregten, darf kaum noch ausdrücklich bemerkt werden.

§. 17.

Philosophie unter den Christen.

Der Zustand der Philosophie verdient eine besondre Betrachtung. Die Philosophie, welche damals unter den gelehrten Heiden herrschte, und alle andre Secten verdrängt hatte, war die sogenannte eklektische oder neuplatonische, die in einer Vermischung der von Plato aufgestellten Grundsätze mit den Meinungen einiger andern Weltweisen, und mit einigen aus dem Orient herübergekommenen Ideen bestand. Die Emanation aller Geister aus Gott, die Ewigkeit der Welt, die Präexistenz der menschlichen Seelen, die aus einem höhern Zustand herabgestürzt und in irdische Körper wie in Gefängnisse eingeschlossen seyn sollten, die Möglichkeit, durch strenge Enthaltsamkeit und durch gewisse Reinigungen in eine nähere Verbindung mit der Gottheit zu kommen, und eine Gewalt über das Geisterreich zu erlangen, waren die vornehmsten Lehrsätze dieses zur Schwärmerey hinführenden Systems, das durch die schwülstig erhabene und in geheimnißvolle Dunkelheit gehüllte Beredsamkeit eines Plotinus (st. im J. 270), eines Porphyrius (st. 304.), eines Jamblichius (st. um d. J. 333), eines Proclus (st. 485.) und andrer unterstützt wurde. Ungeachtet die Lehrer dieser Philosophie von dem Religionseifer der Christen nicht wenig zu besorgen hatten, so erhielt sich doch eine un-

ununterbrochene Folge derselben bis auf die Regierung des Kaisers Justinian, welcher die berühmte Schule zu Athen zu schließen befahl.

Einige berühmte Gelehrte, unter denen Mosheim die erste Stelle einnimmt, haben sich nicht damit begnügt, die eklektische Philosophie als feindselig gegen das Christenthum vorzustellen, sondern auch angenommen, daß sie in der Absicht erfunden worden sey, um das Christenthum herabzusetzen, und der fernern Ausbreitung derselben Hindernisse in den Weg zu legen. Die letzte Voraussetzung ist durch neuere Untersuchungen mit Recht in die Reihe der unhaltbaren Vermuthungen verwiesen 1), und die Abneigung der neuern Platoniker gegen das Christenthum aus besser gegründeten Ursachen abgeleitet worden 2). Dieselben Gelehrten, welche den Ursprung der neuplatonischen Philosophie aus der Feindschaft gegen das Christenthum herleiteten, haben auch den Schaden, welchen dieselbe dem Christenthum zugefügt habe, als höchst beträchtlich abgeschildert, ohne jedoch auch hierin sichere historische Zeugnisse für sich zu haben 3). Denn auch da wo die Aehnlichkeit zwischen manchen neuplatonischen

---

1) Ch. Meiners Beyträge zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie. Leipzig, 1782. S. 9. ff.

2) *Car. Aug. Gottl. Keil* de caussis alieni Platonicorum recentiorum a religione Christiana animi, Lips. 1785. 4.

3) Car. Frid. Rösler Diss. de commentitiis Philosophiae Ammonianae fraudibus et noxis. Tub. 1786. 4.

schen Philosophemen und den Meinungen und religiösen Anstalten der Christen unverkennbar ist, darf man nicht sogleich sich für berechtigt halten, die letzten von den ersten abzuleiten, indem frühere herrschende Zeitideen die Bildung beyder, obgleich unabhängig von einander, bewirkt haben können. Das Mönchsleben z. B., das so viele Uebereinstimmung mit der strengen enthaltsamen Lebensart hat, welche die neuen Platonikern als den Weg zum Anschauen Gottes empfahlen, ist dennoch von seinen ungelehrten Stiftern gewiß nicht aus dem Lehrgebäude dieser Philosophen entlehnt worden.

§. 18.

Wie dachten die Christen über die Philosophie? Welchen Gebrauch machten sie von den Lehren und Schriften der heidnischen Philosophen? Welchen Einfluß hatte die Philosophie auf die Bildung der christlichen Dogmen? Unter den Christen finden wir hierin keine ganz gleichförmige Denkungsart. Der große Haufe der Christen, und selbst viele christliche Lehrer bekümmerten sich gar nicht um die Philosophie, in welche sie vielmehr ein großes Mistrauen setzten und sie für eine gefährliche Verführerin ansahen. Sie waren geneigt, wie schon Tertullian in der vorigen Periode gethan hatte 1), in ihr die Quelle der von der Kirche verdammten Ketzereyen zu suchen. So werden z. B. die Lehren der Gnostiker und der Manichäer über die Seelenwanderung von Plato und Pythagoras hergeleitet 2). Eben

1) De praescript. haeret. c. 7.

2) Theodoret. haeret. fabul. epit. l. v. c. 20. Opp. t. IV. p. 448.

Eben so fand man die Hauptursache von allen Irrthümern des Origenes darin, daß er sich seiner Neigung zur Philosophie zu sehr überlassen habe 3).

Die gelehrten Schriftsteller der Kirche zeigen hingegen ihre Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, und ihre Belesenheit in den Schriften der berühmtesten Philosophen. Basilius spricht von Sokrates, Plato und andern mit Achtung, und empfiehlt den Jünglingen auch das Lesen der philosophischen Schriften 4). Augustin rühmt die alten Platoniker als die vorzüglichsten unter allen Philosophen, und sagt, daß sie sich der Wahrheit am meisten, obgleich in einer weiten Entfernung, genähert hatten 5). Auch zweifelt er nicht, daß sie, wenn sie zu seiner Zeit gelebt hätten, würden Christen geworden seyn 6). Doch nimmt er in einer spätern Schrift die ihnen ertheilten großen Lobsprüche zurück 7). Eben dieser Augustin empfiehlt zwar den Religionslehrern das Studium der philosophischen Schriften, bemerkt aber dabey, daß das, was aus ihnen zu lernen sey, mit dem Christenthum nicht verglichen werden könne, daß man jenes Studium nur als Neben-

3) So klagte schon Marcellus, Bischoff von Ankyra, in Euseb. contra Marcell. l. I. p. 23. Eben dieses Urtheil fällt nicht nur Hieronymus öfters, sondern auch der Kaiser Justinian in Mansi Collect. Concil. t. IX. p. 491.

4) Homil. XXII. Opp. t. II. p. 174 seqq.

5) De civitate Dei l. XI. c. 5.

6) De vera religione c. 4.

7) Retract. l. I. c. 1.

Nebensache betrachten dürfe, und das in solchen Schriften durch Leitung der Vorsehung befindliche Gold von den vielen Schlacken sorgfältig reinigen müsse 8).

Unbedingte Anhänger der griechischen Philosophie oder irgend eines besondern Systemes derselben konnten die christlichen Lehrer unmöglich seyn. Denn jedes dieser Systeme stand mit einigen Hauptpunkten ihres Lehrbegriffs, das eine mit mehreren, das andere mit wenigern, in einem geraden Widerspruch. Sie mußten also bey dem Gebrauche der heidnischen Philosophie als Eklektiker verfahren, die keinem Systeme ganz anhiengen, sondern nur dasjenige daraus entlehnten, was mit ihrem Glauben, oder mit der zu ihrer Zeit gangbaren Kirchenlehre vereinbar war, und zur Unterstützung oder Erläuterung derselben dienen konnte. Die vornehmste und häufigste Anwendung, die sie von der heidnischen Philosophie machten, hatte den Zweck, die Heiden, und besonders die gebildeten Köpfe unter den Heiden, zur Hochschätzung und Annahme des Christenthums zu bringen. Diesen suchten sie zu zeigen, daß die christliche Lehre zum Theil mit den Meinungen der bewährtesten alten Philosophen übereinstimme, zum Theil weit edler, vollkommner und zuverläßiger als diese sey. Eusebius von Cäsarea z. B. widerholt die schon von ältern Kirchenlehrern, besonders von dem Alexandrinischen Clemens aufgestellte Behauptung, daß Plato und andere Philosophen ihre besten Ideen aus den Schriften des Moses geschöpft hätten 9); er zeigt

8) De Doctrina Christ. l. II. c. 40 — 42.
9) Praeparat. Evangel. l. X.

zeigt ausführlich die Harmonie der Platonischen Philosophie mit der christlichen Lehre 10), fügt aber die Bemerkung hinzu, daß die Aussprüche des Plato keinesweges eben so wie die biblischen von allem Irrthume frey seyen, und führt auch mehrere Lehrstücke an, worin er denselben nicht beytreten könne 11). Ungefähr eben so handelt er von Aristoteles und von andern Philosophen 12). Aehnliche Urtheile finden sich bey Theodoret 13) und bey Augustin, der zwar die Platonische Philosophie allen andern griechischen Systemen vorzieht, allein ihr doch viele Irrthümer vorwirft 14).

Zu dem Gebrauch der Philosophie führten zweytens die Religionsstreitigkeiten, an welchen dieses Zeitalter so fruchtbar war. Einige Arianer, besonders Aetius und Eunomius waren vorzüglich bemüht, ihren Lehrbegriff durch philosophische Gründe zu unterstützen, und ihre Gegner durch dialektische Künste in Verlegenheit zu bringen, wie nicht nur die Nachrichten der Geschichtschreiber bezeugen, sondern auch die vorhandnen Ueberreste ihrer Schriften beweisen. Die katholischen Lehrer beklagen sich zwar öfters über dieses Verfahren. Basilius macht dem Eunonius Vorwürfe darüber, daß er der Weisheit dieser Welt folge, und dem Aristoteles die Ausdrücke abborge, und findet schon deswegen es

10) Praeparat. Evangel. l. XI — XIII.

11) ib. l. XIII. c. 14 — 21.

12) l. XV.

13) Graec. affect. curat. Disput. v. Opp. t. IV. p. 819. seqq.

14) De Civitate Dei l. VIII — X.

es fast unnöthig ihm zu antworten 15). Gregor von Nazianz erklärt die Einführung der Chrysippischen Schlüße, der bösen Künste des Aristoteles und der bezaubernden Beredsamkeit des Plato in das Christenthum für eine Aegyptische Plage 16). Dennoch sahen sich die Katholischen genöthigt, zu ihrer Vertheidigung dieselben Waffen zu gebrauchen, mit welchen sie angegriffen wurden, und in den Schriften des Basilius und des Gregor von Nyssa finden sich viele philosophische, oft noch dazu mehr spitzfindige als gründliche, Beweisgründe. — Bey den heftigen Kämpfen, die erst über die Trinität, hernach über die Person Christi enstanden, kamen philosophische Kunstwörter, wie ὀυσια, ὑποστασις, φυσις und ähnliche in Umlauf, die dann ebenfalls genauere Erörterungen bedurften und veranlaßten.

§. 19.

Auf den Inhalt der christlichen Religionslehre, auf die Bildung der Dogmen hatte die Philosophie keinen sehr großen Einfluß, einen geringern wenigstens als in der vorigen Periode. Wenn die Christen mit ihr sich beschäfftigten, so mußte sie ganz im Dienste der Theologie stehen; sie durfte nur als Werkzeug dienen, um die Kirchenlehre gegen Unglaubige und Ketzer zu vertheidigen, keineswegs aber zu Resultaten führen, die von derselben abwichen 1). Selbst solche Männer, welche

15) Contra Eunom. l. I. p. 221. Gregor von Nyssa macht dem Eunonius und auch dem Apollinaris mehrmals ähnliche Vorwürfe.

16) Orat. XXVI. Opp. t. I. p. 458.

1) Eine merkwürdige und einzige Ausnahme finden wir bey dem Philosophen Synesius, den Theophilus Patriarch von

welche ganz philosophische Abhandlungen schrieben, wählten dazu gewöhnlich solche Gegenstände, wobey sie als Vertheidiger der kirchlichen Glaubensregel auftraten, wie z. B. Aeneas von Gaza die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung mit philosophischen Gründen bestätigte, Zacharias von Mitylene die neuplatonische Meinung von der Ewigkeit der Welt bestritt. Der kirchliche Lehrbegriff war jetzt schon bestimmter als ehemals, und der Kreis dessen, worüber man freye Untersuchungen anstellen durfte, enger geworden, deswegen konnte die Philosophie weniger auf die Bestimmung der Dogmen selbst wirken, und wurde vielmehr nur zur Erläuterung und Ausschmückung derselben angewendet. Ihr vornehmster Gebrauch zeigte sich in den Beweisen für Gottes Daseyn, in den Untersuchungen über Gottes Natur und Eigenschaften, in den Beweisen für den Anfang und die Erschaffung der Welt, in den Versuchen einer Theodicee, in den Bestimmungen über die Natur der Seele und in den Bestätigungsgründen ihrer Unsterblichkeit. Selbst die geheimnißvollen Lehren der Kirche, insbesondere das Dogma von der Trinität, suchten einige Lehrer durch philosophische Vorstellungen zu erklären und zu bestätigen. Hierbey be-

---

Alexandrien zum Bischoff von Ptolemais weihte, ungeachtet er erklärte, daß er den Ursprung der Seele mit dem Körper, das Ende der Welt und die gewöhnliche Vorstellungen von der Auferstehung nicht glauben könne, sondern darüber seine von der kirchlichen Lehre abweichenden philosophischen Grundsätze beybehalten, obgleich nicht dem Volke vortragen werde. Synes. ep. 105. in Biblioth. maxima PP. t. VI. p. 136.

benutzten sie zwar als Hülfsmittel im Disputiren und in der Bestimmung der Begriffe die Aristotelische Dialektik, allein in den übrigen Grundsätzen blieb noch immer Plato ihr Führer, dessen Ideen sie jedoch nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nach den Erklärungen der neuen Platoniker auffaßten. Sie verwarfen zwar diejenigen Hauptsätze der neuen Platoniker, welche unverträglich mit dem christlichen Lehrbegriff waren, wie die Emanation aller Dinge aus Gott, die Ewigkeit der Welt, und bestritten diese Sätze auch mit Vernunftgründen. Desto williger nahmen sie andre Sätze auf, die mit ihrem Glauben vereinbar und harmonisch waren z. B. die völlige Einfachheit Gottes und der Seelen u. a. mehr.

Unter allen philosophirenden Theologen dieses Zeitalters war Augustin bey weitem der merkwürdigste, und bey ihm und durch ihn hat die Philosophie einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Dogmatik gehabt. So sehr er der kirchlichen Rechtglaubigkeit ergeben war, so gern überließ er sich philosophischen Untersuchungen, so bald diese nur mit jener Rechtglaubigkeit nicht stritten, und darin lag auch ein Grund von manchen Sätzen, die er in die Theologie brachte, und durch sein Ansehn geltend machte. Ungeachtet auch er den Platonikern mehrentheils folgte, so besaß er doch Scharfsinn genug, um ihre Ideen mit Auswahl zu benutzen, weiter zu verarbeiten und eigne neue hinzuzufügen. Seine Philosopheme sind dann für viele folgende Jahrhunderte Muster und Richtschnur der theologischen Forschungen geworden.

Gegen das Ende dieser Periode gieng noch in dem Studium der Philosophie eine Veränderung vor. Die Platonische Philosophie verlor allmählich ihr Ansehn unter den Christen, da man sie für die Quelle von mancherley Ketzereyen ansah. Dagegen wurde die Aristotelische Philosophie emporgebracht, deren Brauchbarkeit zu spitzfindigern Untersuchungen man in den heftigen Religionsstreitigkeiten kennen gelernt hatte. Boethius durch seine Uebersetzungen und Auslegungen der Aristotelischen Schriften trug sehr dazu bey, sie in den Abendländern bekannter zu machen, und noch mehr bemühte sich in der Griechischen Kirche Johann Philoponus, dem Philosophen von Stagira das Uebergewicht zu verschaffen. Die Früchte dieser Veränderung zeigen sich jedoch erst in der folgenden Periode, wo Johann von Damaskus mit Hülfe der Aristotelischen Philosophie ein theologisches System zu errichten versuchte.

§. 20.

Kanon der heiligen Schrift.

Wenn gleich die Verfassung des Staats, der Kirche und der Wissenschaften auf den Zustand der Dogmatik einwirkten, so war doch ihre Einwirkung nur mittelbar. Indem also die Geschichte der Dogmatik darüber kürzer hinweggehen darf, muß sie desto länger und aufmerksamer bey den eigentlichen Quellen verweilen, aus welchen die Dogmatik abgeleitet wurde, sie muß die Beschaffenheit dieser Quellen, den Werth, welchen man ihnen beylegte und die Art, wie man aus ihnen die Glaubenslehren schöpfte, mit Zuverläßigkeit und Genauigkeit beschreiben. Dieser Quellen waren

in unsrer Periode zwey, die heilige Schrift, und die Tradition. Wir machen daher mit der heiligen Schrift, und zwar mit dem Kanon derselben den Anfang, und gehen dann zu dem Ansehn und dem Gebrauche derselben fort, worauf endlich von der Tradition, ihrem Gewicht und Einfluß gehandelt werden wird.

Wie die Christen der ersten Jahrhunderte über die Zahl ihrer Religionsschriften urtheilten, die Schriften des A. T. von den Juden empfiengen, die Schriften des N. T. sammelten und allmählich zu Einem Ganzen vereinigten, ohne doch in der Bestimmung der Bücher, welche zum Kanon gehören sollten, völlig übereinzustimmen — das ist schon an einem andern Orte ausgeführt worden 1). Hier muß der dort mit dem Anfang des vierten Jahrhunderts abgebrochene Faden der Erzählung wieder aufgenommen werden.

Auch in der gegenwärtigen Periode gab es unter den Christen noch keine allgemein gültige Entscheidung über die Frage, welche Bücher zum Kanon der Bibel gerechnet werden sollten, indessen näherten sich doch die Christen einer größern Uebereinstimmung in diesem Stücke, obgleich nicht alle Verschiedenheit verschwand.

In den Morgenländern soll eine Provinzialsynode, welche um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Laodicea versammelt war, eine Bestimmung über den biblischen Kanon gegeben haben. Ihr neun und funfzigster Schluß verordnet, daß in den christlichen Versammlungen keine unkanonischen Bücher, sondern nur die Kano-

1) Im ersten Bande, S. 190. ff.

kanonischen Schriften des alten und neuen Bundes gebraucht werden sollten. Der sechzigste Schluß liefert darauf ein Verzeichniß der kanonischen Schriften. Bey dem A. T. werden nach der bekannten Zählart der Juden zwey und zwanzig Bücher angegeben, und dadurch die blos griechisch vorhandnen Bücher stillschweigend ausgeschlossen, nur den Brief des Jeremias und das Buch Baruch ausgenommen, welche hier genannt und mit den Weissagungen und Klagliedern des Jeremias für Ein Buch gerechnet sind. Die Angabe der Bücher des N. T. ist ganz die gewöhnliche, nur wird der Apokalypse nicht gedacht. Sieben katholische Briefe werden ausdrücklich angeführt, und der Brief an die Hebräer ist in die Reihe der Paullinischen gesetzt 2). — Inzwischen die Aechtheit des sechzigsten Schlusses hat Spittler 3) scharfsinnig bestritten, und wenigstens sehr zweifelhaft gemacht, obgleich nicht alle von ihm gebrauchte Gründe von gleicher Wichtigkeit sind.

Obgleich in der morgenländischen Kirche durch keinen zuverläßig ächten Synodalschluß der Kanon der Bibel bestimmt worden ist; so haben dagegen einige der berühmtesten Lehrer aus dem vierten Jahrhundert, Athanasius 4), Cyrillus von Jerusalem 5), Epiphanius

2) Mansi ampliss. Concil. Collect. t. II. p. 574. Fuchs Biblioth. der Kirchenvers. 2 Thl. S. 335. 336.

3) Kritische Untersuchung des sechzigsten Laodicenischen Kanons von Ludw. Tim. Spittler. Bremen, 1777. 8.

4) Athanas. ep. fest. Opp. t. II. p. 38. Hierher gehört auch, die zwar nicht von Athanasius verfasste, doch unter seinen Schriften befindliche und gleichfalls in das vierte Jahrhundert gehörige Συνοψις της θειας γραφης Opp. t. II. p. 55.

5) Cyr. Catech. IV. nro. 33 — 36. p. 67 — 69.

Epiphanius 6), und Gregor von Nazianzus 7) Verzeichnisse der kanonischen Bücher hinterlassen, die um desto wichtiger sind, weil das Ansehn ihrer Verfasser ihnen einen großen Einfluß auf die ganze Kirche verschaffen mußte.

Alle diese Verzeichnisse haben das gemeinschaftliche, daß sie bey dem A. T. den hebräischen oder palästinensischen Kanon darstellen. Athanasius, wie auch der Verfasser der unter seinem Namen vorhandnen Synopsis unterscheiden drey Classen von Schriften. Die erste Classe sind kanonische (κανονιζομενα), welchen Ausdruck Athanasius als gleichbedeutend mit göttlich eingegebenen Schriften gebraucht, und der Verfasser der Synopsis beschreibt sie als die Erstlinge, die Anker und Stützen unsers Glaubens (οιονει ἀκροθινια ἡ ἀγκυραι και ἐρεισματα της πιστεως ἡμων). Dieser Classe werden bey dem A. T. zwey und zwanzig Schriften beygezählt, wobey das Buch Baruch und der Brief des Jeremias mitgerechnet sind 8), das Buch Esther hingegen ausgelas-

6) Epiph. Haer. VIII. Opp. t. I. p. 19. et de Mensuris et Ponderibus c. 22 et 23. Opp. t. II. p. 180.

7) Gregor. Naz. Carm. XXXIII. Opp. t. II. p. 98. Desgleichen Iambi ad Seleucum p. 194 — 195. Ob das letzte Gedicht von Gregor herrühre, ist zweifelhaft, da es andre seinem Zeitgenossen dem Bischoff Amphilochius von Ikonien zuschreiben.

8) In der Synopsis werden zwar in dem ersten allgemeinen Verzeichniß das Buch Baruch, der Brief des Jeremias wie auch die Klaglieder nicht genannt. Da sie aber in der nachfolgenden nähern Beschreibung der einzelnen Bücher aufge-

gelassen ist 9). Bey dem N. T. werden die sämtlichen Bücher, wie wir sie noch jetzt haben, auch die Apokalypse nicht ausgenommen, aufgeführt. Die Schriften der zweyten Classe werden ἀναγινωσκόμενα, oder solche genannt, die zwar nicht zum Kanon gehören, die aber von den Vorfahren zum Unterricht der Anfänger in der Religion (der Katechumenen) bestimmt sind, und in ihr haben die Weisheit des Salomo, das Buch des Syrachiden, Judith, Tobias, die Lehre der Apostel und der Hirte eine Stelle erhalten. Von beiden Classen wird eine dritte, welche die Apokryphen begreift, unterschieden, worunter solche Schriften verstanden werden, die von Ketzern sind erdichtet worden. Die Synopsis zählt darunter bey dem A. T. das Buch Henoch, die Himmelfahrt des Moses u. a., bey dem N. T. die Reisen des Petrus, des Thomas, des Johannes, die Clementinen 10). Alle diese Apokryphen, wird bemerkt,

---

führt sind, so erhellt, daß sie in dem allgemeinen Verzeichniß nur deswegen fehlen, weil sie mit den Weissagungen des Jeremias als Ein Buch angesehen wurden.

9) Bey dem Buch Esther macht der Verfasser der Synopsis die Anmerkung, daß einige Alte sagen, es werde bey den Hebräern mit zum Kanon gerechnet, so daß man Ruth mit den Richtern für Ein Buch zähle, und auf diese Art die Zahl der 22 Bücher herausbringe.

10) Zwischen dem von Athanasius selbst hinterlassenen Verzeichniß und dem, welches die unter seinem Namen vorhandene Synopsis giebt, finden sich ausserdem, daß das letzte ausführlicher ist, noch einige andre Verschiedenheiten. Zu den Büchern von der zweyten Classe werden in dem letzten Verzeichniße noch vier Bücher der Maccabäer, die Geschichte der Susanna u. a. gesetzt, die Athanasius mit Stillschwei-

merkt, besonders die Apokryphen des N. T., seyen unnütz, und eher werth verborgen als gelesen zu werden, doch habe man aus ihnen das richtigste und von Gott eingegebene ausgelesen, welches gelesen werde 11).

Cyrill von Jerusalem warnt nachdrücklich vor dem Lesen der apokryphischen Bücher und will, daß man diejenigen Bücher, welche in der Kirche nicht gelesen werden, auch nicht zu Hause für sich lesen solle. Welche Bücher zum A. und N. T. gerechnet werden müssen, soll man, nach seiner Anweisung, von der Kirche lernen. Bey dem A. T. nennt er die gewöhnlichen 22 Bücher, und zählt dabey nicht nur den Brief des Jeremias und das Buch Baruch, sondern auch Esther mit. In dem Verzeichniß der neutestamentlichen Schriften fehlt blos die Offenbarung des Johannes, die nicht nur hier durch den ausdrücklichen Zusatz, daß alle andre Bücher als fremd anzusehen und den genannten nachzusetzen seyen, ausgeschlossen wird, sondern von der Cyrill auch an andern Orten deutlich genug zu erkennen giebt, daß er sie für ein unzuverlässiges und apokryphisches Buch halte 12).

---

gen übergeht, und die Lehre der Apostel (d. h. die Apostolischen Verordnungen), welche Athanasius in die zweyte Classe setzt, wird in die dritte gebracht.

11) Es scheinen also damals von diesen Schriften doppelte Ausgaben vorhanden gewesen zu seyn, die ursprünglichen und vollständigern, welche von der Kirchenlehre abwichen, und veränderte, welche der Kirchenlehre waren gleichförmig gemacht worden.

12) Catech. XV. nro. 13 et 16. p. 230. 232. ubi conf. notas Tuttei.

Epiphanius rechnet zum A. T. 27 Bücher, die er jedoch auf die jüdische Zählart von 22 Büchern zurückführt, und worunter nicht nur Esther, sondern auch der Brief dee Jeremias und Baruch begriffen sind. Diesem Verzeichniß fügt er die Bemerkung bey, daß noch zwey Bücher bey den Hebräern für zweifelhaft angesehen würden, nämlich die Weisheit des Syrachiden und Salomo's, ausserdem gebe es noch einige apokryphische Bücher 13).

Gregor von Nazianzus nennt zwey und zwanzig Bücher des A. T., unter welchen Esther, Baruch und der Brief des Jeremias, auch die Klaglieder desselben nicht vorkommen (vielleicht zählte er die letzten, ohne sie ausdrücklich zu nennen, mit der Weissagung des Jeremias, für ein Buch). Bey dem N. T. werden ausser den Evangelien und der Apostelgeschichte vierzehn Briefe des Paulus, und sieben katholische angeführt. Die Apokalypse wird mit Stillschweigen übergangen und das Verzeichniß mit dem Urtheil beschlossen, daß alle hier nicht genannten Bücher für unächt zu halten seyen (ἐι τι τουτων ἐκτος, ὀυκ ἐν γνησιοις). Die Jamben, deren Verfasser entweder ebenfalls Gregor oder Amphilochius ist, liefern ein hiermit übereinstimmendes Verzeichniß, welches aber mit einigen Bemerkungen bereichert ist. Einige

---

13) Beide Stellen des Epiphanius liefern blos den Kanon des A. T. In einer andern Stelle, wo er jedoch diesen Gegenstand nur beyläufig behandelt, nennt er 22 Bücher des A. T., die sämtlichen Bücher des N. T., wie wir sie jetzt haben, und nach diesen noch die zwey Bücher der Weisheit. Haer. LXXVI. p. 941.

Einige, heißt es darin, fügen den Schriften des A. T. noch das Buch Esther bey. Einige erklären den Brief des Paulus an die Hebräer für unächt, allein sie haben unrecht. Einige sagen, man müsse sieben, andre sagen, man müsse nur drey katholische Briefe, nämlich 1 von Petrus, 1 von Johannes und von Jakob annehmen. Die Apokalypse zählen einige zum Kanon, die mehresten halten sie für unächt. Dieses, wird am Ende gesagt, ist der zuverläßige Kanon der von Gott eingegebenen Schriften.

Mit diesen Verzeichnissen kann noch dasjenige verbunden werden, das in den sogenannten Apostolischen Schlüssen vorkommt, welche erst in der gegenwärtigen Periode ihre jetzige Gestalt erhalten haben, obgleich manche Vorschriften darin älter sind. Bey dem A. T. weicht es darin ab, daß neben den im hebräischen Kanon befindlichen Büchern noch drey der Maccabäer, und Judith aufgeführt werden, hingegen das Buch des Syrachiden wird als ausserhalb des Kanons befindlich, aber als lehreich für christliche Jünglinge erwähnt. Bey dem N. T. ist kein Buch, ausgenommen die Apokalypse, ausgelassen, aber zwey Briefe des Clemens, und die Apostolischen Constitutionen sind beygefügt, die letzten mit der Anmerkung, daß sie wegen ihres geheimnißvollen Inhalts nicht jedermann bekannt gemacht werden sollten 14). Indeß scheint dieser angebliche Schluß der Apostel wenig Ansehn bey den Christen gehabt zu haben, und keiner von denen, welche über den Bibelkanon schrieben, nimmt auf ihn Rücksicht.

§. 21.

---

14) Can. Apost. LXXXV. in Patribus App. ed. Cotel. t. I. p. 453 et 454.

§. 21.

Aus diesen Denkmalen läßt sich der Kanon der griechischen Kirche leicht und sicher bestimmen. Sie folgte bey dem A. T. dem Vorgang der Palästinensischen Juden, und rechnete zu demselben zwey und zwanzig Bücher. Nur darin fand sich eine Verschiedenheit der Meinungen, daß einige das Buch Esther von dem Kanon ausschloßen, und daß die mehresten das Buch Baruch und den Brief des Jeremias in denselben aufnahmen. Hingegen die Bücher der Weisheit, der Maccabäer, Tobias, des Syrachiden wurden zwar geschätzt, auch wohl den Katechumenen zum Lesen empfohlen, allein als ausser dem Kanon befindlich angesehen. Man darf ohne Bedenken annehmen, daß diese Bestimmung des Kanons, und die Ausschliessung der apokryphischen Bücher unter den Griechen vorzüglich von Origenes herzuleiten sey, der überhaupt auf das Bibelstudium der folgenden Zeitalter so vielen Einfluß hatte, und der in einer solchen Bestimmung des Kanons nicht nur vorangegangen war, sondern auch durch seine Hexapla auf den Unterschied zwischen den hebräischen, und den blos griechisch vorhandenen Büchern aufmerksam gemacht hatte. —

Indessen darf nicht unbemerkt bleiben, daß die griechischen Schriftsteller Bücher, die nach jenen Verzeichnissen nicht zum Kanon gehören, nicht nur zuweilen anführen, sondern auch auf eine solche Art anführen, welche zwischen ihnen und den kanonischen Schriften kaum einen Unterschied übrig läßt. Athanasius z. B. rechnet die Weisheit des Salomo zur

γξαφ»

γςαφη 1), Cyrillus von Jerusalem 2) und Epiphanius 3) führen Stellen aus eben diesem Buche unbedenklich als Salomonische Aussprüche an. Allein durch solche beyläufige Aeusserungen können die auf jenen Verzeichnissen beruhenden Resultate nicht umgestoßen werden, sondern es erhellt daraus nur so viel, daß die Kirchenlehrer bey Vorträgen an das Volk oder bey Widerlegung der Ketzer nicht allezeit mit der gehörigen Genauigkeit verfuhren. Sie häuften Stellen von aller Art, die zu ihren Absichten dienten, zusammen, ohne sorgfältig auf den Unterschied der Bücher zu sehen, woraus sie dieselben nahmen.

Bey dem Kanon des N. T. finden wir die sämtlichen angeführten Verzeichnisse, blos ihre Urtheile über die Apokalypse ausgenommen, in völliger Uebereinstimmung mit einander. Merkwürdig ist es hierbey, daß die bezweifelten Schriften (ἀντιλεγομενα), welche Eusebius noch im Anfange des vierten Jahrhunderts so sorgfältig von den unstreitig kanonischen Büchern unterschieden hatte, in allen diesen Verzeichnissen so angeführt werden, als wenn gar keine Zweifel gegen dieselben vorhanden gewesen wären 4). Hieraus erhellt,

1) Athan. orat. adv. gentes Opp. t. I. p. 12.

2) Cyr. Cat. IX. nro. 2. p. 127.

3) Epiph. haer. LIV. p. 580.

4) Nur in den Jamben, welche entweder dem Gregorius von Nazianzus oder dem Amphilochius zugehören, wird bemerkt, daß einige Christen nur drey katholische Briefe, nämlich den von Jakob, Einen von Petrus, und Einen von

hellt, daß sich seit Eusebius die herrschende Denkungsart der morgenländischen Christen in diesem Stücke etwas geändert habe, indem nämlich die ἀντιλεγόμενα des Eusebius (vier unter den katholischen Briefen), ein allgemeineres Ansehn erhielten. Die Ursache dieser Veränderung muß ohne Zweifel in der genaueren Verbindung der Gemeinden gesucht werden. Wenn angesehene Kirchen und Lehrer mit ihrem Beyspiel der Annahme vorausgegangen waren, so folgten andre Kirchen und Lehrer ihnen nach, und dadurch wurde allmählich auch in dem Kanon eine größere Gleichförmigkeit bewirkt. Man las solche Schriften, welche man von andern Gemeinden bekam, anfangs blos öffentlich vor, ohne sie deswegen zum Kanon zu rechnen 5), allmählich aber erhielten sie gleichen Rang mit den übrigen längst angenommenen Schriften. Das Ansehn berühmter Lehrer, und der Fortgang der Zeit verschafften ihnen also eine Stelle im Kanon.

Dennoch fehlte es an einzelnen Männern nicht, welche sich in einigen Stücken von der herrschenden kirchlichen Meinung entfernten. Didymus, der in der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu Alexandrien lehrte, erklärt den zweyten Brief des Petrus für unkanonisch

---

Johannes — andere Christen hingegen sieben katholische Briefe annähmen. Gregor Naz. Opp. t. II. p. 165.

5) Hierauf führt eine von Eusebius gemachte Bemerkung, daß einige katholische Briefe zwar nicht zu dem Kanon gehörten, und dennoch öffentlich gebraucht würden (δεδημοσιευμένας εἶναι) Hist. eccles. l. II. c. 23.

nonisch 6). Cosmas Indicopleustes ein Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts sagt, daß er die katholischen Briefe übergehe, weil die Kirche schon von den alten Zeiten an sie für zweifelhaft halte. Kein einziger von denen, welche Commentarien über die heiligen Schriften verfertigten, hat sich mit ihnen beschäfftigt, und diejenigen, welche Verzeichnisse der heiligen Bücher lieferten, wie Irenäus, Bischoff von Lugdunum, Eusebius Pamphili, Athanasius, Amphilochius und Severianus von Gabalis haben sie unter die zweifelhaften Schriften gesetzt. Die mehrsten sagen, daß diese Briefe nicht von den Aposteln sondern von einigen einfältigen Aeltesten geschrieben seyen. Eusebius und Irenäus schreiben nur den ersten Brief des Petrus und den ersten des Johannes den Aposteln, die übrigen aber den Aeltesten zu. Einige, und darunter die Syrer, nehmen, neben jenen zwey Briefen, nur noch den des Jakobs an, und haben die übrigen gar nicht. Andre nehmen die sämtlichen katholischen Briefe an. Der vollkommne Christ darf sich daher auf zweifelhafte Schriften nicht stützen, da die zum Kanon gehörigen und allgemein angenommenen zu seiner Belehrung hinlänglich sind 7). — Daß Cosmas in dieser Stelle Wahres und Falsches durch einander gemischt hat, zeigt die vorhergehende

6) Non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae, licet publicetur (öffentlich vorgelesen wird) non tamen in canone est. Didym. enarr. in 2. ep. Petri in Gallandi Biblioth. Patrum t. VI. p. 294.

7) Topographia Christiana l. VII. in Bernardi de Montfaucon nova Collectione Patrum et Scriptorum Graecorum, Tom. II. p. 292.

gehende Geschichte, so wie darin insbesondre die Verwirrung seiner Angaben am Tage liegt, daß er die Zweifel gegen einige katholische Briefe so vorstellt, als wenn alle katholische Briefe unter die bezweifelten Schriften gehörten. — Gewiß ist es dagegen, daß die Syrische Kirche von den katholischen Briefen nur drey in ihrer alten Uebersetzung gehabt hat, nämlich den ersten Brief des Petrus und des Johannes, nebst dem Brief Jakobs, und auch späterhin hat sie nur diese drey angenommen, wie aus dem Verzeichniß des Ebed Jesu erhellt 8).

Unter allen Schriftstellern dieses Zeitalters unterscheidet sich Theodor Bischoff von Mopsuestia durch eigne und freyere Urtheile über manche für kanonisch angenommene Bücher. Unglücklicher Weise kennen wir aber seine Urtheile nur aus abgerissenen Stellen seiner Schriften, welche die fünfte ökumenische Synode aufbehalten hat 9) und aus der schwerlich ganz treuen Darstellung eines rüstigen Polemikers, des Leontius von Byzanz 10). Dem Berichte des Leontius zufolge lästerte er das Buch Hiob, oder er glaubte vielmehr, wie aus seinen eignen Worten erhellt, daß bey diesem Buche wahre Geschichte zum Grunde liege, welche aber von einem spätern Verfasser auf eine nicht geschickte Art ausgeführt und ausgeschmückt worden sey. Desglei-

8) Assemanni Bibliotheca Clem. Vat. Oriental. t. III. p. 8.

9) Mansi ampliss. Coll. Conc. t. IX. p. 224. seqq.

10) Leont. contra Nest. et Eutych. l. III. in Canisii lect. antiquis ed. Basnage t. I. p. 577.

gleichen sagt uns Leontius, Theodor habe den Brief des Jakobs, nebst einigen katholischen Briefen, nicht weniger die Bücher der Chronik und das Buch des Esras verworfen; auch habe er das Hohelied, das von ihm auf eine wollüstige Art (d. h. von sinnlicher Liebe) erklärt wurde, von den biblischen Büchern abgeschnitten, und die Ueberschriften der Psalmen für unächt erklärt. — Die Gründe, womit Theodor seine Urtheile unterstützte, sind uns nicht aufbehalten worden, auch scheinen diese seine Urtheile selbst bey den chaldäischen Christen, die ihn sonst so sehr verehrten, wenig Eingang gefunden zu haben.

§. 22.

Nur in Absicht auf die Offenbarung des Johannes weichen die vorhin angeführten Verzeichnisse von einander ab, und überhaupt herrschte darüber eine bedeutende Verschiedenheit der Meinungen. Athanasius und Epiphanius nehmen sie ohne Bedenken in ihren Kanon auf. Der Verfasser der Synopsis macht bey ihr die Bemerkung, die Apokalypse sey von alten heiligen und Gottbegeisterten Vätern als die Schrift des Johannes des Theologen angenommen worden 1). Cyrillus von Jerusalem und Gregor von Nazianzus lassen sie aus ihren Verzeichnissen weg, der erste giebt nicht undeutlich zu erkennen, daß er sie für unächt halte, und der letzte, wenn er anders Verfasser der Jamben an Seleucus ist, sagt, daß sie zwar von einigen angenommen, von den meisten aber verworfen werde 2). Auch

1) In Operibus Athan. t. II. p. 61.

2) Daß Gregor zuweilen auf die Apokalypse Rücksicht nimmt, auch Worte aus ihr anführt, kann nicht als Gegenbeweis

Auch Gregor von Nyssa rechnet sie unter die apokryphischen Bücher 3). Die berühmten griechischen Lehrer Chrysostomus und Theodoret erwähnen die Apokalypse niemals, so oft sich ihnen auch eine Gelegenheit dazu darbot. Ueberhaupt wissen wir aus dem Zeugniß des Hieronymus, daß die Griechische Kirche zu seiner Zeit die Apokalypse nicht angenommen habe 4). Wenn wir hiermit die vorhin angeführten Stellen des Athanasius, desgleichen ähnliche des Alexandrinischen Cyrillus 5), welche für die Apokalypse sprechen, vergleichen; so geht daraus die Folgerung hervor, daß die Aegyptische Kirche dieses Buch angenommen habe, daß hingegen es bey den morgenländischen Gemeinden im engern Sinne d. h. bey denen, welche zu der Constantinopolitanischen und Antiochenischen Diöces gehörten, keine

---

gelten, es zeigt nur, daß er sie gekannt, und gebraucht, nicht, daß er sie für eine kanonische Schrift gehalten habe.

3) Ἠκουσα του Ευαγγελιςου Ἰωαννου ἐν ἀποκρυφοις -- λεγοντος, und darauf wird Apok. 3, 14. angeführt. Orat. in suam Ordin. Opp. t. II. p. 44. Schmid (Historia antiqua et Vindicatio canonis V. et N. T. p. 398.) erklärt hier den Ausdruck ἐν ἀποκρυφοις von dem dunkeln und geheimnißvollen Inhalt der Offenbarung, allein gezwungen, und, wie er selbst zugiebt, gegen den sonstigen Sprachgebrauch des Nyssenischen Gregors.

4) Nec Graecorum Ecclesiae Apocalypsin Ioannis — suscipiunt. Ep. ad Dardanum, Opp. t. III. p. 46.

5) Το της Αποκαλυψεως βιβλιον ἡμιν συντιθεις ὁ σοφος Ιωαννης, ὁ και ταις των Πατερων τετιμηται ψηφοις. Cyr. Al. de Adorat. in Spir. Opp. t. II. p. 188.

keine Stelle im Kanon gefunden habe. Inzwischen auch bey dieser Unterscheidung, ob sie gleich im Ganzen immer richtig bleibt, müssen doch einzelne Ausnahmen zugegeben werden. Denn Ephräm der Syrer zeigt viele Hochachtung gegen die Apokalypse 6). — Das Ansehn des Pseudodionysius, welchem die Offenbarung eben um ihrer mystischen Dunkelheit willen heilig seyn mußte 7), scheint beygetragen zu haben, daß sie bey spätern Schriftstellern der Griechischen Kirche, wieder mehr Auctorität bekommen hat. Leontius von Byzanz, der zwar noch in der gegenwärtigen Periode lebte, aber erst in der folgenden starb, hat ein Verzeichniß der Bücher des A. und N. T. hinterlassen, worin er bey dem ersten dem hebräischen Kanon folgt, doch Esther ausläßt, bey dem letzten aber die sieben katholischen Briefe und die Apokalypse völlig in Eine Classe mit den übrigen Schriften setzt 8).

§. 23.

In der Lateinischen Kirche finden wir eben so wenig vollkommene Einstimmigkeit bey den Urtheilen über

6) Opp. t. II. p. 332. Mehrere Stellen von ihm, worunter aber einige unbeweisende sind, finden sich gesammelt in J. M. H (assenkamp) Anmerkungen über die letzte Paragraphen des H. Hofrath Michaelis Einleitung in die Schriften des neuen Bundes. Marburg 1767. S. 9. ff.

7) Er giebt ein schwülstig eingekleidetes Verzeichniß der biblischen Bücher, worin auch die Apokalypse (κρυφια και μυστικη ἐποψια του των μαθητων ἀγαπητου και θεσπεσιου) nicht vergessen ist. De Hierarchia eccles. Opp. t. I. p. 288.

8) Leont. de Sectis Act. II, in maxima Biblioth. PP. t. IX. p. 662 et 663.

über den Kanon als in der Griechischen. Hilarius, Bischoff von Pictavium, ist in unserm Zeitalter der erste, welcher ein Verzeichniß der Bücher des A. T. giebt, und darin dem Origenes (welcher ohnehin sein gegewöhnlicher Führer in der Bibelauslegung ist) folgt. Die zwey und zwanzig Bücher werden also auf die gewöhnliche Art aufgezählt, und unter ihnen ist namentlich auch das Buch Esther. Die Klaglieder, nebst dem Brief des Jeremias und das Buch Baruch sind zwar nicht genannt, wahrscheinlich sind sie jedoch unter den Propheten begriffen, weil man sie den Weissagungen des Jeremias als einen Anhang beyzufügen pflegte. Einige sind der Meinung gewesen, setzt Hilarius am Ende hinzu, noch die Bücher Judith und Tobias beyzufügen, um dadurch 24 Bücher nach der Zahl der griechischen Buchstaben herauszubringen 1).

Hier werden also die Bücher Judith und Tobias nur sehr zweifelhaft dem Kanon beygefügt, die Bücher der

1) Praefat. in Psalmos Opp. p. 9. Durch den letzten Zusatz fällt die Behauptung Coustant's in der Anmerkung zu dieser Stelle, daß Hilarius hier die Absicht habe, nicht den Kanon der Christen, sondern blos der Juden zu beschreiben, als ungegründet hinweg. Denn die Juden rechneten gewiß nicht noch zwey Bücher hinzu, um die Zahl ihrer heiligen Bücher der Zahl der griechischen Buchstaben gleichförmig zu machen. Die Einwendung Coustant's, daß Hilarius sonst zuweilen Bücher anführe, die er doch hier nicht in den Kanon setzt, ist ohne Gewicht. Solche Citationen beweisen nicht, daß der Schriftsteller die citirten Bücher für kanonisch hielt, sondern nur, daß sie bey den damaligen Christen im Gebrauche waren

der Maccabäer, des Syrachiden und die Weisheit des Salomo stillschweigend ganz ausgeschlossen. Allein da diese Bücher der griechischen sowohl als der aus ihr verfertigten lateinischen Bibelübersetzung beygefügt waren, so kann es nicht befremden, daß bey weitem der größere Theil der Christen, und selbst der christlichen Lehrer sie mit den kanonischen Schriften völlig vermischte, und um desto leichter vermischte, je weniger man die genauern Untersuchungen der griechischen Gelehrten, besonders des Origenes, kannte.

Nicht nur Ambrosius gebraucht daher diese Bücher auf eine gleiche Art mit den übrigen 2), sondern auch eine Afrikanische Synode gab ihnen am Ende des vierten Jahrhunderts förmlich eine Stelle in dem Kanon. Diese Synode wurde im J. 393. zu Hippo gehalten, und ihre Schlüße wurden auf einer vollständigen Synode (Concilium plenarium) zu Carthago (im Jahr 397.), die gewöhnlich die dritte Carthaginiensische heißt, bestätigt. Der sechs und dreysigste Synodalschluß setzt fest, daß ausser den kanonischen Schriften keine andre unter dem Namen göttlicher Schriften gelesen werden sollen, und giebt darauf ein Verzeichniß der kanonischen Schriften, in welchem fünf Bücher von Salomo (also auch das Buch des Syrachiden und der Weisheit) vorkommen, desgleichen Tobias, Judith, Esther und die zwey Bücher der Maccabäer aufgenommen sind. Bey dem N. T. werden alle Bücher, wie wir sie haben, den

2) Sogar aus dem vierten Buch Esras führt Ambrosius Worte als den Ausspruch eines Propheten an. De bono mortis c. 11.

den Brief an die Hebräer, die sieben katholische Briefe und die Apokalypse mit eingerechnet, angeführt 3). Hier finden wir also ein von allen frühern abweichendes Verzeichniß der kanonischen Bücher, das erste, in welchem die blos griechisch vorhandnen Bücher des A. T. in den Kanon gleich den übrigen gesetzt wurden. Dadurch erhielt der biblische Kanon eine feste Bestimmung für die Afrikanische Kirche, welche sich auch in dieser Bestimmung den Beytritt auswärtiger Gemeinden, besonders der Römischen, zu verschaffen suchte 4).

Augustin, der zu gleicher Zeit lebte, und selbst an den Afrikanischen Synodalschlüssen Antheil genommen hatte,

3) Vt praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicae Scripturae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuternomium, Iesus Nave, Iudicum, Ruth, Regnorum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job, Psalterium Davidicum, Salomonis libri quinque, duodecim libri Prophetarum, Esaias, Ieremias, Daniel, Ezechiel, Tobias, Iudith, Hesther, Esdrae libri duo, Maccabaeorum libri duo (die Bücher der Maccabäer fehlen jedoch in einigen Handschriften). Novi autem Testamenti Evangeliorum libri quatuor, Actus Apostolorum liber unus, Pauli Apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una, Petri duae, Ioannis tres, Iacobi una, Iudae una, Apocalypsis Ioannis. Ita ut de confirmando isto Canone transmarina Ecclesia consulatur. Mansi ampl. Concil. Collectio t. III. p. 924.

4) Derselbe Synodalschluß wurde auf einer neuen Synode zu Carthago im J. 419 wiederholt, und dabey beschlossen, den Beytritt (confirmationem) des Römischen Bischoffs Bonifacius und andrer Bischöffe zu suchen. Mansi tom. IV. p. 439.

hatte, erklärt sich ausführlich über denselben Gegenstand. Er empfiehlt, bey dem Urtheil über den Kanon dem Ansehn der meisten katholischen Gemeinden zu folgen, besonders derer, welche von den Aposteln gestiftet seyen, oder Briefe von ihnen empfangen hätten. Diejenigen Bücher, welche von allen Gemeinden angenommen würden, müßten den Vorzug vor solchen haben, die nur von einigen Gemeinden angenommen würden. Bey denjenigen Büchern, über deren Annahme Verschiedenheit der Meinungen vorhanden sey, müsse man der Meinung beystimmen, welche von den mehresten und angesehensten Gemeinden behauptet werde. Wenn endlich der Fall eintreten sollte, daß einige Schriften von mehreren, andre hingegen von angesehenern Gemeinden angenommen würden, so könne man ihnen einerley Ansehn beylegen. — Nach dieser Einleitung sollte man erwarten, daß Augustin die unter den Christen für kanonisch gehaltenen Schriften in gewisse Classen abtheilen, und sorgfältig nach den Zeugnissen der verschiedenen Gemeinden untersuchen werde, welche Bücher mit vollkommner Einstimmigkeit zum Kanon gerechnet würden, und über welche Verschiedenheit der Meinungen vorhanden sey. Allein man findet sich in dieser Erwartung getäuscht. Er zählt vier und vierzig Bücher auf, gerade dieselben, welche die Afrikanischen Synoden bestätigt haben, ohne irgend einen Unterschied zwischen dem Werth und dem Ansehn der angeführten Schriften sichtbar werden zu lassen. Nur bemerkt er bey den Büchern Hiob, Tobias, Esther, Judith und der Maccabäer, daß sie nicht wie die übrigen historischen Schriften eine fortlaufende und unter sich zusammenhängende Geschichte ausmachen. Bey der Weis-

heit und dem Buche des Syrachiden macht er die Anmerkung, daß sie nur wegen einer gewißen Aehnlichkeit dem Salomo zugeschrieben würden, da sie doch Jesus den Sohn Syrachs zum Verfasser hätten, daß sie aber dennoch, weil sie Ansehn zu erlangen verdient hätten (quoniam in auctoritatem recipi meruerunt), unter die prophetischen Bücher gezählt werden müßten 5). In einer andern Stelle findet Augustin den Grund, warum die Kirche, besonders die abendländische, diesen Büchern Ansehn eingeräumt habe, darin, weil sie Weissagungen enthalten, die in Christo erfüllt worden seyen, doch giebt er zu, daß diejenigen Schriften, welche nicht in dem jüdischen Kanon stehen, nicht mit voller Sicherheit wider Gegner gebraucht werden können 6). Von den Büchern der Maccabäer erzählt er, daß nicht die Juden, aber die Kirche sie für kanonisch halte, weil in ihnen die wunderbaren Leiden einiger Märtyrer erzählt würden 7).

§. 24.

Ganz verschieden hiervon, hingegen unter sich übereinstimmend, sind die Verzeichnisse biblischer Bücher, welche uns zwey Zeitgenossen des Augustinus, Rufinus und Hieronymus, beide berühmte Männer, und an Gelehrsamkeit dem Bischoff von Hippo unstreitig weit überlegen, hinterlassen haben. Rufin hat die Absicht, die

5) Aug. de doctrina Christiana I. II. c. 8.

6) De Civitate Dei l. XVII c. 20 nro. I.

7) ibid. l. XVIII. c. 36.

die Bücher des A. und N. T. so zu verzeichnen, wie er sie aus den Denkmaalen der Väter kennen gelernt hat (sicut ex Patrum monumentis cognovimus), und will also nicht seine eigne Privatmeinung, sondern, wie er ausdrücklich sagt, die Tradition der Vorfahren vortragen. Er unterscheidet drey Gattungen von Schriften. Die erste Gattung sind kanonische, oder solche, aus welchen die Beweise für den Glauben hergenommen werden sollen. Hierher bringt er alle zum jüdischen Kanon gehörige Schriften 1), und bey dem N. T. alle Bücher, wie wir sie haben. Die zweyte Gattung sind kirchliche (libri ecclesiastici), d. h. solche, die nach dem Willen der Vorfahren in den Gemeinden zwar gelesen, aber nicht zur Bestätigung des Glaubens gebraucht werden dürfen. Hierunter rechnet er bey dem A. T. die Weisheit, den Syrachiden, Tobias, Judith und die Bücher der Maccabäer, bey dem N. T. den Hirten des Hermas und das Urtheil des Petrus (eine jetzt verlorne Schrift). Endlich nennt er eine dritte Gattung, apokryphische Schriften, welche nicht in den Gemeinden vorgelesen werden sollen 2),

Hieronymus hat unter allen Schriftstellern die häufigsten und deutlichsten Erklärungen über den Kanon gegeben. Er beschreibt alle Bücher des A. und N. T., so daß er bey dem ersten blos die hebräisch vorhandenen, und bey dem letzten alle, wie wir sie in unsern

---

1) Die Klaglieder werden zwar nicht genannt, sind aber wohl unter dem allgemeinen Namen Jeremias begriffen.

2) Rufini Expositio in Symb. App. — abgedruckt in Appendice Opp. Cypriani ed. Bremensis p. 26.

Ausgaben haben, aufzählt 3). An einem andern Orte giebt er die Namen der zwey und zwanzig Bücher der Juden an, und erklärt ausdrücklich alle Schriften ausser jenen für apokryphisch. Daher gehören, fügt er hinzu, die Weisheit, welche dem Salomo zugeschrieben wird, das Buch Jesus des Syrachiden, Judith, Tobias und der Hirte 4) nicht in den Kanon. Das erste Buch der Maccabäer habe ich hebräisch angetroffen, das zweyte ist griechisch geschrieben, wie sich schon aus der Schreibart beweisen läßt 5). Ferner versichert er, daß die Kirche zwar die Bücher der Judith, des Tobias und der Maccabäer lese, aber sie nicht unter die kano-

3) Nur bey dem Briefe an die Hebräer macht Hieronymus den Zusatz: Paulus ad septem Ecclesias scripsit, octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur. Das letzte ist zweydeutig. Es kann heissen, der Brief an die Hebräer werde von den meisten nicht in die achte Stelle, oder neben die übrigen Briefe Pauli an die sieben Gemeinden, sondern besonders gestellt. Es kann aber auch bedeuten, dieser Brief werde von den meisten aus der Zahl der Paulinischen ausgeschlossen, und dieses ist wahrscheinlich der richtige Sinn. *Ep.* ad Paulinum. Opp. t. III. p. 6—8.

4) Es ist freilich auffallend, daß hier bey den Apokryphen des A. T. der Hirte (des Hermas) genannt wird. Allein man hat deswegen keine Ursache, an der Leseart zu ändern. Der Hirt des Hermas wird von mehreren Schriftstellern (z. B. von Rufin) namentlich unter die Bücher gesetzt, die man nicht zum Kanon rechnen soll. Es konnte also dem Hieronymus leicht die kleine Uebereilung begegnen, daß er, indem er nur die Apokryphen des A. T. nennen wollte, alle Apokryphen angab.

5) Praefat. in librum Regum Opp. t. III. p. 12. 13.

kanonischen Schriften aufnehme. Eben so möchten, will er, die Weisheit und der Syrachide zur Erbauung des Volkes, nicht aber zur Bestätigung der kirchlichen Lehren gelesen werden 6). Zu bemerken ist noch, daß Hieronymus dem Briefe des Jeremias und dem Buche Baruch, die von andern, selbst von Origenes, für kanonisch gehalten wurden, diesen Vorzug abspricht 7).

Woher die beträchtliche Verschiedenheit zwischen den Angaben des Augustinus und der Cathaginiensischen Synoden auf der einen Seite, und des Rufinus und Hieronymus auf der andern Seite, rühre, bedarf keiner weitläufigen Untersuchung. Die ersten folgen der Denkungsart ihrer Zeit, der Gewohnheit ihrer Kirche. Die letzten hingegen hatten ältere Schriften, besonders die des Origenes gelesen, und aus solchen alten Zeugnissen ihre Nachrichten zusammengesetzt; sie hatten sich geraume Zeit im Orient aufgehalten, und die Urtheile der einsichtsvollern Morgenländer kennen gelernt. Wenn daher von der Beschaffenheit des Kanons in der abendländischen Kirche die Rede ist, so sind die ersten weit eher als die letzten für sichere Zeugen anzusehen.

§. 25.

Merkwürdig ist es, daß alle bisher angeführte Verzeichnisse aus der lateinischen Kirche, so sehr sie auch bey dem A. T. von einander abgehen, doch in der Bestim-

6) Praefat. in Proverbia Sal. Opp. t. III. p. 18.

7) Prooem. in Ierem. Opp. t. V. p. 219. cf. t. III. p. 19.

stimmung des neutestamentlichen Kanons völlig übereinmen. Die Zweifel gegen einige unter den katholischen Briefen hatten sich also allmählich verloren 1). Die Apokalypse war ebenfalls angenommen, wozu der Vorgang eines Irenäus, Tertullian und Cyprian viel beygetragen haben mag 2). Indeß der Brief an die Hebräer, ob er gleich in jenen Verzeichnissen gleich den übrigen Büchern aufgeführt ist, hatte in den Abendländern noch keinesweges allgemeines Ansehn erlangt. Vielmehr berichtet Hieronymus, daß die lateinische Kirche ihn nicht annehme, deren Verfahren jedoch er selbst nicht billigt, sondern sich auf ältere Zeugnisse beruft, welche für die Aechtheit dieses Briefe entschieden 3). Wahrscheinlich

1) Hieronymus erwähnt zwar noch der Zweifel gegen den zweyten Brief des Petrus, den 2 und 3ten des Johannes, den Brief des Jakob und Judas. De Viris illustribus c. 1. 2. 4 et 9. Allein er redet hier nicht von Meinungen in der lateinischen Kirche, sondern wiederholt nur die Nachrichten des Eusebius.

2) Sulpitius Severus sagt zwar von der Apokalypse, qui liber a plerisque stulte aut impie non recipitur (Hist. sacr. l. II. in Biblioth. maxima PP. t. VI. p. 344); ob er damit aber Personen meinte, die zu seiner Zeit in der abendländischen Kirche die Offenbarung verwarfen, läßt sich nicht bestimmen. Wahrscheinlich ist es ein Ausfall auf die die Apokalypse verwerfenden Griechen.

3) Illud nostris dicendum est: hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab Ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli Apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cuius sit, cum ecclesiastici viri sit, et quotidie Ecclesiarum lec-

lich ist jedoch unter der lateinischen Kirche von der er spricht, nur die Römische oder die Italienische zu verstehen. Denn daß der Brief in Afrika für kanonisch galt, setzen die Verzeichnisse der kanonischen Bücher von Augustin und den Afrikanischen Synoden ausser Zweifel. Vermuthlich hat auch Hieronymus durch seine Empfehlung und durch den Einfluß, den er auf den Römischen Bischoff Damasus hatte, dazu vorzüglich beygetragen, daß von dieser Zeit an der Brief an die Hebräer in dem Kanon der Römischen Kirche ein Stelle erhielt. — Philastrius, Bischoff zu Brescia in Oberitalien, indem er die Bücher aufzählt, welche nach der Vorschrift der Apostel in den Gemeinden vorgelesen werden sollen, setzt den Brief an die Hebräer nicht darunter, so wie er auch die Offenbarung übergeht 4). Gleich darauf macht

---

tione celebretur. Quodsi eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem Ecclesiae Apocalypsin Ioannis pari libertate suscipiunt; et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de Apocryphis facere solent, quippe qui et gentilium litterarum raro utantur exemplis, sed quasi canonicis et ecclesiasticis. Ep. ad Dardanum Opp. t. III. p. 46.

4) Doch läßt er für die letzte noch einen Weg offen durch den Zusatz: Scripturae autem absconditae, id est Apocrypha et legi debent a perfectis, non ab omnibus legi debent etc. Haer. XL. in Bibl. max. PP. t. V. p. 711. Es wäre möglich, daß er die Apokalypse für ein Buch gehalten habe, welches zwar wegen seines dunkeln Inhalts nicht öffentlich vorgelesen werden solle, aber dennoch kanonisch sey. We-

macht er jedoch aus der Meinung derer, welche den Brief an die Hebräer dem Paulus absprechen, und dem Barnabas, oder Lucas oder Clemens zuschreiben, eine eigne Ketzerey, wiewohl er zugiebt, daß dieser Brief nur zuweilen in den Gemeinden gelesen werde, weil er durch Uebelgesinnte einige Zusätze erhalten habe, und man einige Stellen aus ihm als günstig für die Arianer und Novatianer ansehe 5).

§. 26.

Da die Römischen Bischöffe schon ein hohes Ansehn in der Kirche erlangt hatten, so werden dadurch ihre Urtheile über den Kanon vorzüglich merkwürdig und wichtig. Solche Urtheile von ihnen sind seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts vorhanden. Innocentius I. erließ im Jahr 405 ein Schreiben an Exuperius Bischoff von Thoulouse, worin er ihm auf sein Verlangen ein Verzeichniß der Bücher mittheilt, welche in den Kanon aufgenommen seyen. Den Inhalt desselben hier anzuführen würde eine unnöthige Wiederholung verursachen, da es mit dem Schlusse der Karthaginiensischen Synode völlig übereinstimmt. Nur enthält es noch die Bemerkung, daß die andern Schriften, welche unter dem Namen des Matthias oder Jakob des kleineren, oder unter dem Namen des Petrus und Johannes von einem gewissen Leucius geschrieben sind, oder

---

nigstens rechnet er anderswo diejenigen unter die Ketzer, welche das Evangelium und die Offenbarung Johannis verwerfen haer. XXIV. p. 709.

5) Haer. XLI. p. 711.

oder unter dem Namen des Andreas, welche von den Philosophen Xenocharis und Leonidas verfaßt sind, oder unter dem Namen des Thomas, nebst andern ähnlichen, nicht nur zu verwerfen, sondern auch zu verdammen seyen 1).

Unter dem Namen des Römischen Bischoffs Gelasius des ersten ist ebenfalls ein Verzeichniß der kanonischen Bücher vorhanden, das auf einer Synode zu Rom im J. 494 verfaßt seyn soll. Die Schriften des A. und N. T. werden auf eben dieselbe Art, wie schon Innocentius der erste gethan hatte 2), aufgezählt. Ausserdem wird der Vorzug der Römischen Kirche vor allen andern sehr nachdrücklich behauptet, und gesagt, daß derselbe sich nicht auf Synodalverordnungen, sondern auf den Ausspruch Jesu Matth. 16, 18. gründe. Nachdem dann auch der Alexandrinische Stuhl als der zweyte und der Antiochenische als der dritte (die Patriarchen von Constantinopel sind übergangen) erwähnt worden sind, folgt eine weitläufige Vorschrift über die Schriften, welche von den Christen gelesen, und über die, welche nicht gelesen werden sollen 3). Wenn es gleich zweifelhaft bleibt, ob dieser Aufsatz von Gelasius I., und einer unter

1) Mansi ampliss. Concil. Collect. t. III. p. 1040. 1041.

2) Kleine Verschiedenheiten kommen zwar vor. Einige Handschriften nennen nur Ein Buch der Maccabäer, andere hingegen zwey, eben so ist es mit dem Buch Esras. Bey dem Buche Hiob bemerken einige Handschriften, es werde von manchen weggelassen.

3) Mansi Coll. Conc. t. VIII. p. 145. seqq. Rößlers Biblioth. der Kirchenväter 10 Thl. S. 365.

ter seinem Vorsitze versammelten Synode herrühre, da die Handschriften ihn bald diesem Bischoff, bald dem Damasus, bald dem Hormisdas zuschreiben, und da darin einige Spuren von spätern Zusätzen sichtbar werden; so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß in ihm der Kanon, wie ihn die Römische Kirche in diesem Zeitalter hatte, richtig ausgedrückt sey.

Das Ansehn des allgemein verehrten Augustinus und der Ausspruch der Römischen Bischöffe mußten von einem entscheidenden Einfluß auf die Denkungsart der abendländischen Kirche seyn, und wir dürfen daher uns nicht wundern, wenn nunmehr der von ihnen aufgestellte Kanon Regel für alle Lehrer und Gemeinden wurde. Dessen ungeachtet treffen wir doch auf einige, obgleich seltene Ausnahmen. Junilius, ein Afrikanischer Bischoff um die Mitte des sechsten Jahrhunderts handelt von der Eintheilung der Bibel auf eine Art, wodurch er sich von den in der lateinischen Kirche herrschenden Meinungen über den Kanon gänzlich entfernt. Er unterscheidet dreyerley Bücher, kanonische, die ein vollkommnes Ansehn haben (qui perfectae sunt auctoritatis), solche, die ein mittleres Ansehn haben, oder von den mehrsten den kanonischen Schriften beygefügt werden, und endlich solche, die gar kein Ansehn haben. In die erste Reihe setzt Junilius siebenzehn historische Schriften, die fünf Bücher des Moses, Josua, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, weiter siebenzehn prophetische Schriften, worunter ausser den bekannten 16 Propheten noch die Psalmen gerechnet werden, ferner Sittensprüche, nämlich die Sprüche Salomo's

und

und Jesus des Sohns Syrach, und endlich sechszehn Lehrschriften, worunter er den Prediger, die sämtlichen Briefe des Paulus, den ersten Brief des Petrus und den ersten des Johannes zählt. Die zweyte Reihe nehmen Schriften von mittlerem Ansehn, oder bezweifelte Bücher ein, und dabey kommen von historischen die 2 Bücher der Chronik, Hiob, Judith, zwey Bücher des Esras und zwey der Maccabäer vor, von prophetischen die Offenbarung, an welcher die Morgenländer sehr zweifeln, von sprüchwörtlichen das Buch der Weisheit und das Hohelied, endlich von Lehrschriften die Briefe des Jakobs und Judas, der zweyte des Petrus, der zweyte und dritte des Johannes. Von den Büchern, die gar kein Ansehn haben, werden keine namentlich angeführt 4). — Hier trägt jedoch Junilius nicht die Resultate eigner Untersuchungen, noch weniger die Denkungsart seiner Kirche vor, sondern es war eine morgenländische Quelle, aus der er geschöpft hat. Er versichert selbst, seine Bemerkungen von einem Perser Paulus, der in der Schule zu Nisibis unterrichtet war, empfangen zu haben. Die große Aehnlichkeit zwischen den Urtheilen des Junilius und den Ideen des Theodors von Mopsuestia läßt leicht errathen, daß die letzten, die auf der Schule zu Nisibis fortgepflanzt seyn mögen, bey den Nachrichten des Afrikanischen Bischoffs zum Grunde liegen.

Cassiodorus, der seinen Mönchen Belehrungen über die Bibel ertheilen wollte, wagte es nicht, über die

4) Iunilii de partibus legis divinae lib. I. c. 3 — 7. in Biblioth. max. PP. t. X. p. 340. 341.

die Verschiedenheiten des Hieronymus und Augustinus bey Bestimmung des Kanons zu urtheilen, und setzt daher die Verzeichnisse beider, nebst einem dritten, worin die Folge der Bücher nach der lateinischen Uebersetzung angegeben ist, neben einander. Den Zusatz, daß ungeachtet der Verschiedenheit doch kein wahrer Widerspruch zwischen jenen Verzeichnissen sey, muß man der tiefen Ehrfurcht Cassiodors gegen zwey berühmte Kirchenväter, deren keinen er des Irrthums beschuldigen wollte, zu Gute halten 5).

Selbst der berühmte Römische Bischoff Gregor der Große scheint dem von seinen Vorfahren aufgestellten Kanon nicht mit voller Festigkeit angehangen zu haben. Denn ob er gleich in seinen Schriften mehrmals solche Schriften anführt, die in dem hebräischen Kanon fehlen, so glaubt er doch bey der Anführung des ersten Buches der Maccabäer sich entschuldigen zu müssen, daß er aus einem nicht kanonischen, jedoch zur Erbauung herausgegebenen Buche Zeugnisse vorbringe 6). Er hielt also dieses Buch, das Innocentius der I. zum Kanon gerechnet hatte, nicht für kanonisch.

Ungeachtet also der Afrikanische und Römische Kanon in der abendländischen Kirche der herrschende war, so finden sich doch hier und da einzelne Abweichungen von

5) Cassiod. de institutione divinarum litterarum c. 12 — 14. Opp. t. II. p. 516. 517.

6) Non inordinate agimus, si ex libris non canonicis, sed tamen ad aedificationem editis, testimonium proferamus. Moral. in Jobum l. XIX. c. 13.

von demselben, die auch noch über die gegenwärtige Periode hinaus fortdauerten. Solche Abweichungen waren jedoch, wenigstens in diesen spätern Zeiten, nicht Früchte einer genauen Untersuchung, sondern Wirkungen eines blosen Zufalls. Die spätern Lehrer setzten eine Ehre darin, den ältern Lehrern zu folgen. Wenn ihnen nun ältere Schriften berühmter Männer in die Hände fielen, in welchen gewisse Bücher entweder angenommen oder bezweifelt waren, so bestimmte sich darnach auch ihr Glaube oder ihr Zweifel.

§. 27.

Vorstellungen der Manichäer über den Kanon.

Die sämtlichen katholischen Christen stimmten darin überein, daß sie den Büchern des A. T. mit denen des N. T. gleichen Rang beylegten. Hingegen schon in der vorigen Periode hatten die Gnostischen Partheyen zwischen beiden Sammlungen einen großen Unterschied gemacht, und die heiligen Bücher der Juden völlig aus der Sammlung christlicher Religionsschriften ausgeschlossen. Ihrem Vorgange folgten die Manichäer, eine Parthey, deren Entstehung zwar in die zweyte Hälfte des dritten Jahrhunderts fällt (Mani, ihr Stifter, starb im J. 277), deren Urtheile über den Kanon aber nicht eher als jetzt erzählt werden können, weil sie erst im vierten Jahrhundert ausser Persien sich ausbreiteten, in der zweyten Hälfte dieses Jahrhunderts im Römischen Reiche einen beträchtlichen Beyfall fanden, und von diesem Zeitpunkt an, die Aufmerksamkeit und den eifri-

eifrigen Widerstand der katholischen Lehrer auf sich zogen.

Die Manichäer verwarfen schlechterdings die sämtlichen Schriften des A. T., nicht als wenn sie die Aechtheit derselben bezweifelt hätten, sondern weil sie ihren Inhalt für unrichtig und für unvereinbar mit reinen Religionsbegriffen ansahen. Sie fanden es anstößig, daß darin von Gott so unvollkommene Vorstellungen aufgestellt, daß ihm menschliche Neigungen und Gemüthsbewegungen beygelegt würden. Sie liessen zwar einigen mosaischen Vorschriften, namentlich den zehn Geboten die Gerechtigkeit wiederfahren, daß sie gut und heilsam wären, behaupteten aber, daß diese Gebote lange vor Moses bekannt gewesen seyen, daß hingegen Moses ihnen viele unnütze und schädliche Vorschriften beygemischt habe. Die Verheissungen im A. T. fanden sie höchst verwerflich, weil in ihnen nur sinnliche irdische Güter angekündigt würden, die nur für ehrgeitzige oder habsüchtige Menschen wünschenswerth seyn könnten. Sie drangen darauf, daß Christus das Judenthum abgeschafft habe, und daß daher die jüdischen Schriften für die Christen keine Gültigkeit haben könnten, und dabey warfen sie den katholischen Christen einen Widerspruch mit sich selbst vor, daß sie zwar die Schriften des A. T. annähmen, und dennoch die darin vorgeschriebenen Handlungen und Gebräuche nicht beobachteten. Für gebohrne Juden könne wohl, sagten sie, das A. T. nützlich gewesen seyn, um sie zu Christo hinzuführen, hingegen gebohrne Heiden bedürften desselben nicht, deren Glaube an das Christenthum auf ganz andern Gründen beruhe, und von den jüdischen Propheten nicht abhänge. Ueberhaupt glaubten sie vielfache

fache Widersprüche zwischen dem Gesetz und dem Evangelium zu finden, und bezogen den Ausspruch Jesu: Alle, die vor mir gewesen sind, sind Diebe und Mörder gewesen Joh. 10, 8. auf Moses und die Propheten. Endlich tadelten sie auch mit vieler Bitterkeit die Fehler der im A. T. beschriebenen Patriarchen und andrer angesehener Männer, und bauten hierauf einen Beweis für den Unwerth des Judenthums, und der jüdischen Schriften 1).

Auch über das N. T. hatten die Manichäer Vorstellungen, die sich von dem Glauben der übrigen Christen sehr weit entfernten. Sie verwarfen zwar die Evangelien und die Briefe Pauli nicht, sie glaubten, daß in ihnen viel Wahres und Gutes stehe, allein sie betrachteten dieselben keinesweges als zuverläßige und über allen Zweifel erhobene Urkunden. Vielmehr glaubten sie durch die in den Evangelien vorkommenden Ungleichheiten zu der Annahme sich berechtigt, daß diese nicht von den Aposteln selbst, sondern lange nach deren Tode von unbekannten, und unter sich nicht einigen Judenchristen seyen geschrieben worden, die ihre Irrthümern und Erdichtungen eingemischt und ihnen die Namen der Apostel und ihrer Gefährten vorgesetzt hätten. Einen (freilich höchst seichten) Grund, daß die Evangelien nicht

1) Die hier zusammengestellten Gründe der Manichäer sind aus den Worten des Faustus eines angesehenen Lehrers dieser Parthey genommen, die Augustin contra Faustum Manichaeum l. II. seqq. Opp. t. VIII. p. 194. seqq. anführt. Augustinus setzt ihnen zuweilen passende, weit öfter aber seichte und unbefriedigende Antworten entgegen, von denen die meisten auf allegorischen Deutungen alttestamentlicher Stellen beruhen.

nicht von den Aposteln selbst, sondern von unbekannten Verfassern herrühren, glauben sie, oder wenigstens Faustus, in den Ueberschriften derselben gefunden zu haben, worin es z. B. nicht das Evangelium des Matthäus, sondern nach dem Matthäus heißt. Eben daher, weil in den Evangelien die Lehre Jesu nicht unverfälscht dargestellt sey, eignen sie sich das Recht zu, eine Auswahl bey dem Inhalt derselben zu treffen, und das Wahre und Brauchbare von den unächten Zusätzen abzusondern, wobey ihnen der im N. T. verheissene Paraklet (Mani) Anleitung gebe. Der Grundsatz, wornach sie bey dieser Auswahl verfuhren, war: Wir halten es für billig, aus ihnen das Nützliche herauszunehmen, das heißt, dasjenige, was unsern Glauben erbauet, und was die Ehre des Herrn Christi und seines Vaters des allmächtigen Gottes befördert, hingegen das zu verwerfen, was weder mit der Majestät von diesen, noch mit unserm Glauben übereinkommt. Dieses Verfahren rechtfertigen sie gegen die Katholischen damit, daß ja diese mit dem A. T. eben so umgiengen, und einiges daraus annähmen, anderes, wie die Beschneidung und dergleichen, verwürfen 2).

Die Manichäer nahmen also zwar das Evangelium d. h. die Lehre Jesu an, allein sie unterschieden davon genau das Evangelium d. h. die historischen Berichte von dem Leben und den Schicksalen Christi und wollten nicht, daß man das erste von dem letzten abhängig machen

2) Alles dieses sagt Faustus bey Augustin contra Faustum l. XXXII. c. 1 — 6. l. XXXIII. c. 3. Auch l. XVIII. c. 3. l. XIX. c. 5.

machen sollte. Nach ihren Begriffen gehörte nur zur Annahme des Evangeliums (d. h. um ein Christ zu seyn wurde erfordert), daß man die Vorschriften Jesu annehme und befolge, nicht aber, daß man die historischen Umstände von Jesu, z. B. seine Geburt, für wahr halte 3). — Augustinus setzt diesen Behauptungen mehrere Bemerkungen entgegen. Er leugnet, daß Widersprüche im N. T. vorkommen, da vielmehr die Abweichungen der Evangelisten von einander durch sorgfältige Erklärung wohl vereinbar seyen 4), er deckt die Schwäche des Beweises für die Unächtheit der Evangelien auf, den die Manichäer auf die Ueberschriften derselben, oder auch darauf bauten, daß Matthäus nicht von sich selbst in der dritten Person würde geredet haben 5), er zeigt, wie schwankend und unsicher alles werden würde, wenn jeder nach blosem Gutdünken aus der heil. Schrift, was ihm gefiele, heraussuchen wollte 6), und bemerkt, daß die neutestamentlichen Schriften mit demselben Rechte für ächt apostolisch gehalten würden, mit welchem die Manichäer die Schriften ihres Mani für ächt hielten 7) und daß ihre Aechtheit auf sicheren Zeugnissen beruhe 8). Die Einwendung, daß die Katholischen doch auch das A. T. annähmen, und dennoch nicht alles darin befolgten, löst er

3) Faustus apud Aug. l. II. c. 1. l. V. c. 1.
4) Aug. contra Faustum l. XXXIII. c. 7. XXXII. c. 16.
5) l. XVII. c. 4. l. XXXII. c. 16.
6) l. XXXII. c. 16 et 19. l. XI. c. 2.
7) l. XXXII. c. 21.
8) l. XXXIII. c. 6.

er durch die Bemerkung, daß sie dennoch das ganze A. T. als wahr und göttlich verehrten, ob sie gleich manche auf ehemalige Zeitumstände sich beziehende Gebote nicht beobachteten 9). Endlich macht er ihnen den Vorwurf, daß sie durch die Behauptung, die Schriften des N. T. seyen unzuverläßig, ihren eignen Lehrbegriff umstürzten, weil sie nämlich alsdann keine sichern Gründe mehr hätten, um die Wahrheit ihrer Lehre, und das Ansehn ihres Paraklets zu beweisen 10).

Daß übrigens die Meinungen der Manichäer vom Kanon, welche hier aus der zuverläßigsten Quelle, die wir haben, aus den eignen Erklärungen eines Manichäischen Lehrers, dargestellt worden sind 11), dadurch desto merkwürdiger werden, weil in ihnen einige neue dogmatische Vorstellungen als schon sehr alt erscheinen, bedarf kaum erinnert zu werden.

§. 28.

Inspiration der heiligen Schrift.

Die katholischen Christen sahen auf die Urtheile der Manichäer mit Unwillen und Abscheu, verehrten sowohl

9) l. XXXII. c. 8. 14 et 15.

10) c. 16.

11) Ausführliche Untersuchungen über die Meinungen der Manichäer vom Kanon haben Beausobre (Histoire de Manichee t. I. p. 269. ff.) und Lardner (Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte 2 Thl. 3. B. S. 636. ff. der deutschen Uebers.) angestellt. Mit ihnen verdient Heilmanni de auctoritate librorum N. T. apud Manichaeos epistola in I. D. Heilmanni opusculis ed. Danovius Jenae 1774. Vol. I. p. 73. verglichen zu werden.

sowohl die jüdischen als die christlichen Religionsbücher als heilige und göttliche Schriften, und leiteten deren Abfassung von einer göttlichen Eingebung her. Da aber der Begriff einer solchen göttlichen Eingebung nie mit Genauigkeit entwickelt, da die Gewißheit derselben mehr wie ein nothwendiger Glaubensartikel vorausgesetzt als auf Beweise gegründet wurde; so ist eine ausführliche Auseinandersetzung dieses Lehrpunktes nicht nöthig, sondern es reicht hin, die Denkungsart unsres Zeitalters darüber in einigen allgemeinen Zügen darzustellen.

Da die heilige Schrift aus einer göttlichen Eingebung hergeleitet wurde, so setzte man als ausgemacht fest, daß in ihr kein Irrthum enthalten seyn könne. Eusebius von Cäsarea hält es daher für dreist und übereilt, wenn man den biblischen Schriftstellern ein solches Versehen zuschreiben wollte, daß sie einen Namen (Achis für Abimelech) unrichtig angegeben hätten 1). Derselbe Verfasser bemüht sich, den Unterschied zwischen der Begeisterung der Propheten (worunter er nicht blos Ankündiger zukünftiger Dinge, sondern göttliche Lehrer der Religion versteht) und zwischen den heidnischen Orakelsprüchen aus einander zu setzen. Daß die ersten aus göttlicher Belehrung sprachen, daß die letzten von bösen Dämonen herrührten will Eusebius durch drey Kennzeichen darthun. 1. Die heidnischen Orakel führten von der Rechtschaffenheit ab, und empfahlen öfters die schändlichsten Handlungen, und trugen die unge-

1) Euseb. Comment. in Psalm. XXXIII. in Montfaucon Collectio nova t. I. p. 129.

ungereimtesten Meinungen von den Göttern vor. Die von dem göttlichen Geiste getriebenen Lehrer verkündigen hingegen einen höchsten Regenten und Richter, ermuntern zur ächten Gottesverehrung, warnen vor der Abgötterey und den heidnischen Lastern, und machen Christum als den besten Lehrer und den Retter der Menschen bekannt. 2. Die Dämonen verfinstern durch ihre Einwirkung den Geist, rauben den Gebrauch der Vernunft, weswegen die von ihnen begeisterten als Wütende erscheinen. Hingegen der göttliche Geist, der selbst das reinste Licht ist, erleuchtet auch die Seele, und macht sie geschickter zur Betrachtung übersinnlicher Dinge, als sie vorher war. Die Begeisterten blieben nüchtern und wach, verstanden und beurtheilten selbst die Aussprüche, welche sie vortrugen 2). 3. Die heidnischen Orakel wurden durch unwürdige Menschen, oder gar durch Thiere bekannt gemacht, Gottes Geist hingegen würdigt nur solche Menschen seiner Einwirkung, die sich derselben durch reine Tugend fähig gemacht haben 3). Wenn gleich in dieser Stelle blos von den Verfassern des A. T. geredet wird, so darf man doch alles, was von diesen gesagt ist, auf die Schriften des N. T. übertragen, ohne zu besorgen, daß man dadurch dem Eusebius eine fremde Idee unterschiebe. Denn es war ein in diesem Zeitalter allgemein

2) Desselben Grundes bedient sich Epiphanius, um die Unächtheit der von den Montanisten vorgegebenen Weissagungen, und den Unterschied zwischen ihren Propheten und den biblischen zu zeigen. Haeres. XLVIII. Opp. t. I. p. 404. seqq.

3) Euseb. Demonstr. evang. l. V. prooem. p. 208 — 210.

mein angenommener, und gegen die Gnostiker und Manichäer mit Eifer behaupteter kirchlicher Lehrsatz, daß derselbe Geist der Eingebung bey den Schriften des A. und N. T. wirksam gewesen sey.

Chrysostomus redet am häufigsten von der Eingebung der heiligen Schriften und drückt sich am stärksten darüber aus. „Johannes (in seinem Evangelium) redete nicht selbst, — sondern Gott redete durch ihn. — Wenn man hört, wer er war, und welche Kentnisse er besaß, so wird man vollkommen überzeugt, daß das, was er vorträgt, nicht ihm selbst angehöre, sondern von der göttlichen Macht herrühre, die seine Seele in Bewegung setzte (της κινουσης την ψυχην) 4)." Bey einer Paullinischen Stelle wird die Amerkung gemacht: Was Paulus sagt, ist nicht von Paulus, sondern von dem heiligen Geist, nicht allein, daß es gesagt worden, sondern auch daß es schriftlich aufgezeichnet worden ist 5). Dem Chrysostomus sind daher auf ähnliche Art die Propheten der Mund Gottes, wie unser Mund die Gedanken der Seele ausspricht 6). Ganz übereinstimmend ist hiermit eine Stelle Augustins, der dadurch zu beweisen sucht, daß wir durch den Mangel eigenhändiger Schriften Christi nichts verloren haben, weil seine Schüler als seine Hände und Glieder nur das geschrieben haben, was er ihnen zu schreiben befahl 7).

Solche

4) Chrysost. in Evang. Ioh. Homil. I. Opp. t. VIII. p. 10.
5) Orat. I. ad populum Antoch. Opp. t. I. p. 3.
6) In Acta App. Homil. XIX. Opp. t. IX. p. 186.
7) Cum illi (discipuli) scripserunt, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit, quandoquidem membra eius

Solche hochgespannte Begriffe von der Inspiration können desto weniger befremden, da sie in einem Zeitalter vorhanden waren, wo die Christen eine Menge von göttlichen Offenbarungen und Eingebungen glaubten, und erzählten, die zu ihrer Zeit und noch immerfort heiligen Männern besonders Mönchen sollten zu Theil geworden seyn, — Begebenheiten, womit fast alle Mönchsgeschichten angefüllt sind. Zu jenen hohen Begriffen von der Inspiration gehörten dann auch zwey Meinungen, welche aus der vorigen Periode in die jetzige übergegangen waren. Nach der einen, die aus dem vierten Buche des Esras entlehnt ist, sollen die jüdischen Religionsschriften während des jüdischen Exils untergegangen, und nach demselben von Esras wieder hergestellt worden seyn 8). Die andre Meinung, daß die Alexandrinische Uebersetzung ebenfalls ihren Ursprung einer göttlichen Eingebung verdanke, wird in der Folge noch berührt werden.

Aus dem Glauben an Inspiration im strengsten Verstande floß auch die Vorstellung, daß in der heiligen Schrift gar nichts überflüssiges stehe, sondern daß

id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis vel dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam manibus suis imperavit etc. Aug. de Consensu Evangeliorum l. I. c. 35. — An einem andern Orte nennt Augustin die heilige Schrift venerabilem stilum spiritus tui (Dei). Confess. l. VII. c. 21. Opp. t. I. p. 143. cf. De civitate Dei l. XVIII. c. 41.

8) Selbst Theodoret erklärt sich dafür Praefat. in Cantic. Cant. Opp. t. II. p. 3. 4.

daß jedes Wort einen wichtigen Zweck habe, jeder Satz einen unerschöpflichen Gedankenreichthum in sich fasse. Ich fordere euch auf, redet Chrysostomus seine Zuhörer an, ja nicht oberflächlich über das wegzugehen, was in den göttlichen Schriften enthalten ist. Denn nichts ist in ihnen geschrieben, was nicht eine Fülle von Gedanken enthalten sollte. Da nämlich die Propheten in ihren Vorträgen von dem göttlichen Geiste belehrt wurden, so fassen die durch den Geist geschriebenen Bücher einen großen verborgenen Schatz in sich. Wie bey menschlichen Schriften über weltliche Geschäfte Eine Sylbe schon von großer Bedeutung ist, so findet das noch weit mehr bey den göttlichen vom heiligen Geist verfaßten Schriften statt 9). Wie bey Golderzen auch die kleinste Goldader von Kunstverständigen nicht übersehen wird; so kann in den heiligen Schriften auch kein Pünktchen ohne Schaden vorbeygelassen werden, denn sie sind von Gott eingegeben, und in ihnen ist nichts überflüssig 10). Eine Menge ähnlicher Stellen kommt nicht nur bey Chrysostomus, sondern auch bey den übrigen Schriftstellern dieses Zeitalters, einem Cyrillus von Alexandrien, einem Theodoret und andern vor.

Daß die eben beschriebenen Vorstellungen von den heiligen Schriften, als unmittelbar und ganz durch göttliche Einwirkung abgefaßten Büchern, eben so gut am Ende als in dem Anfang unsrer Periode statt fanden, mögen

9) Chryſ. Homil. XXI. in Gen. Opp. t. II. p. 199. Homil. XLIX. in Ioh. Opp. t. VIII. p. 314.

10) Homil. XXXV. in Ioh. p. 222.

mögen einige Zeugnisse aus dem sechsten Jahrhundert beweisen. Cassiodorus nennt die Bibel eine Schrift, welche durch die menschliche Vernunft nicht sey erfunden, sondern durch eine himmlische Kraft den heiligen Männern eingegossen worden 11). Der Afrikanische Bischoff Junilius setzt mehrere Beweise für die göttliche Eingebung zusammen, zuerst die Wahrheit des Inhalts, dann die Ordnung der Materien, die Uebereinstimmung der Vorschriften, die einfache und reine Schreibart. Weiter die Beschaffenheit der Verfasser, welche als geringe und unberedte Männer solche erhabene Dinge nicht anders als erfüllt mit dem Geiste Gottes vorbringen konnten. Dazu kommt die Wirkung der Lehre, welche, obgleich von verachteten Männern verkündigt, doch die Oberhand bekam, die Eingeständnisse der Gegner, der Sieg über Widersacher, der Nutze, welchen ihre Bekenner aus ihr schöpften, endlich die erfüllten Weissagungen und die Wunder 12).

Gregor

---

11) Istas siquidem litteras non ratio humana reperit, sed hominibus sanctis virtus coelestis infudit. Cassiod. de institutione div. litterarum c. 16. Opp. t. II. p. 519.

12) Unde probamus, libros religionis nostrae divina esse inspiratione conscriptos? Ex multis, quorum primum est, ipsius scripturae veritas; deinde ordo rerum, consonantia praeceptorum, modus locutionis sine ambitu, puritasque verborum. Additur conscribentium et praedicantium qualitas, quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia nonnisi divino repleti Spiritu tradidissent. Tum praedicationis virtus, quam dum praedicaretur (licet a paucis despectis) obtinuit. Accedunt his rectificatio (vermuthlich testificatio) contrariorum ut Sybillorum vel Philosophorum, utilitas consequentium, exitus eorum, quae per

Gregor der Große berührt die Frage, wer das Buch Hiob geschrieben habe, und erklärt sie für unwichtig, da der Glaubige den heiligen Geist für den Urheber des Buches halte. Es wäre lächerlich, setzt er hinzu, bey dem Briefe eines großen Monarchen Untersuchungen über die Feder, womit der Brief geschrieben ist, anzustellen, anstatt sich an den Inhalt und den Urheber desselben zu halten 13).

§. 29.

Wenn gleich der Glaube an eine Inspiration aller Bücher des A. und N. T. unter den Christen herrschend war, so darf es doch nicht unbemerkt bleiben, daß einige, obgleich wenige, Lehrer von der gewöhnlichen Meinung sich entfernten. Von Chrysostomus haben einige Schriftsteller die Aeusserung angeführt, David habe die Psalmen nach dem funfzigsten nicht durch den heiligen Geist, sondern blos nach menschlicher Einsicht aufgeschrieben (ἁπλως ἐγραψε συνεσει ἀνθρωπινη). Allerdings sind dieses Worte des Chrysostomus, allein er führt sie nicht als seine eigne Ueberzeugung an, sondern als einen Einwurf, den er widerlegt, wie der Zusammenhang seiner Rede deutlich zeigt 1). Gregorius von Nazian=

---

acceptationes et figuras et praedictiones praedicta sunt ad postremum, miracula jugiter facta, donec Scriptura ipsa susciperetur a Gentibus. De qua hoc ad proximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. Iunil. de partibus legis divinae l. II. c. 29. In Biblioth. max. PP. t. X. p. 350.

13) Gregor M. Moral. in Jobum praefat. c. 1.

1) Chrysost. in Psalm. L. Hom. 2. Opp. t. III. p. 882 et 883.

Nazianzus führt bey Veranlassung der Stelle Sprüchw. 8, 22. die Meinung einiger (Katholischen) an, daß die Schriften des Salomo wegen seiner nachherigen Vergehungen keine Gültigkeit hätten 2). Ohne Zweifel war diese Behauptung nichts weiter als eine gewaltsame Nothhülfe, durch welche man einem gefährlichen Einwurf gegen das katholische Lehrsystem, den die Arianer aus jener Stelle hernahmen, auszuweichen suchte, und Gregor selbst will von derselben keinen Gebrauch machen.

Theodorus von Mopsuestia verdient jedoch vor allen andern hier erwähnt zu werden. Es scheint, daß er Gattungen oder Grade der Inspiration angenommen habe. Denn er macht bey den Sprüchen und dem Prediger Salomo's die Anmerkung, Salomo habe nicht die Gnade der Weissagung, sondern die Gnade der Weisheit, welche nach Paulus 1 Cor. 12, 8. 10. davon unterschieden sey, empfangen gehabt. Diese Aeusserung wich von der Denkungsart der übrigen Christen, welche in den Salomonischen Schriften viele Weissagungen auf Christum fanden, so sehr ab, daß sie ihm in der fünften ökumenischen Synode als ketzerisch aufgerückt wurde 3). Wenn ferner eben dieser Schriftsteller den Verfasser des Buches Hiob tadelte, daß er sich vom Ehrgeitz habe fortreissen lassen, und daß er sich anstößige Anspielungen auf die heidnische Götterlehre erlaubt habe, wenn er das Hohelied für einen anstößigen Gesang des Salomo auf seine gesetzwidrige Heirath mit einer

2) Gregor. Naz. Orat. XXXVI. Opp. t. I. p. 578.

3) Mansi ampliss. Coll. Conc. t. IX. p. 223.

einer Aegyptischen Prinzeßin hielt 4), so kann er keinem dieser Bücher göttliche Eingebung zugeschrieben haben.

Augustinus scheint zwar den biblischen Schriftstellern einige Selbstthätigkeit bey der Abfassung ihrer Bücher zuzueignen, indem er von den Evangelisten sagt, sie hätten die Geschichte so aufgezeichnet, wie jeder sich ihrer erinnerte oder wie sein Gemüth ihn leitete 5). Allein an einem andern Orte desselben Werkes spricht er anders, und führt auch die Verschiedenheiten der Evangelisten auf die göttliche Eingebung zurück 6).

§. 30.

Gebrauch der Bibel.

Schon aus den hohen Begriffen, welche die Christen von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift hatten, läßt sich schliessen, daß sie ihr ein ausgezeichnetes Ansehn als Erkentnißquelle und als Bestätigungsmittel ihrer Lehre beylegten. Dieses erhellt auch nicht nur aus dem beständigen Gebrauche, welchen alle Schriftsteller unsrer Periode von der heiligen Schrift machen, sowohl

---

4) l. l. p. 224 — 227.

5) Ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius. Aug. de consensu Evang. l. II. c, 12.

6) Quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur: sed *sicut unicuique inspiratum est*, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit l. I. c. 2.

sowohl um ihre Lehrsätze zu beweisen, als um die Meinungen ihrer Gegner zu widerlegen, sondern es stimmen auch ihre eignen ausdrücklichen Erklärungen vollkommen hierin zusammen. Constantin I. verweist die auf der Nicänischen Synode versammelten Bischöffe auf die prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, welche uns zuverläßig belehren, wie man von göttlichen Dingen denken müsse 1). Man darf über die Geheimnisse des Glaubens, sagt der Jerusalemitische Cyrillus, nicht das mindeste ohne die heiligen Schriften vortragen, noch sich auf wahrscheinliche oder künstliche Beweise verlassen. Glaube auch mir nicht auf meinen blosen Vortrag, wenn Du nicht aus der heiligen Schrift Beweise des vorgetragenen erhältst. Unser beglückender Glaube beruht nicht auf künstlichen Reden, sondern auf Beweisen der heiligen Schrift 2). Die heiligen und von Gott eingegebenen Schriften sind, wie Athanasius versichert, hinlänglich (αὐταρκεις), um die wahre Lehre bekannt zu machen 3). Nach Basilius giebt es keinen richtigern Weg, um Lehren zu prüfen, als sie mit dem vom Geist uns gegebenen Unterrichte zu vergleichen, was hiermit übereinstimmt anzunehmen, und was ihm widerspricht zu verwerfen 4).

Die-

---

1) Ἐυαγγελικοι και ἀποςολικοι βιβλοι και των παλαιων προφητων τα θεσπισματα σαφως ἡμιν, ἁ χρη περι του Θειου φρονειν ἐκπαιδευουσι. Apud Theodoret. Hist. eccles. l. I. c. 7.

2) Cyr. Hier. Catech. IV. nro. 17. p. 60.

3) Athan. orat. adv. Gentes Opp. t. I. p. 1.

4) Basil. contra Eunom. l. II. nro. 1. Opp. t. I. p. 239.

Dieselbe Hochachtung gegen die heilige Schrift finden wir auch bey den spätern Lehrern mit großem Nachdruck bezeugt. Chrysostomus versichert, daß diejenigen, welche nicht der Regel der Schrift folgen, sondern durch eigne Schlüße sich leiten lassen, in die größten Ungereimtheiten verfallen 5). Er führt den Einwurf eines Heiden an: Ich möchte wohl ein Christ werden, allein bey der Verschiedenheit der Meinungen weis ich nicht, wem ich folgen soll, da alle auf die Schrift sich berufen, ich aber in ihr nicht erfahren genug bin, um zwischen ihnen zu urtheilen. Gerade das, erwiedert Chrysostomus, spricht für uns. Wenn wir nämlich zu Schlüßen Deinen Beyfall verlangten, so möchtest Du unruhig werden; da wir aber Glauben an die heiligen Schriften, welche einfach und wahrhaftig sind, verlangen, so wird Dir die Entscheidung leicht. Wer mit ihnen übereinstimmt, ist ein Christ, wer ihnen widerspricht, ist fern von dieser Regel (πορρω του κανονος τουτου.) 6).

Vor allen andern verdient jedoch Augustinus gehört zu werden. „Lediglich den kanonischen Büchern, schreibt er dem Hieronymus, habe ich die Ehrerbietung zu erweisen gelernt, daß ich auf das festeste glaube, keiner ihrer Verfasser habe in irgend etwas geirrt, und wenn

---

5) Chrys. Homil. LVIII. in Gen. Opp. t. II. p. 637.

6) Homil. XXXIII. Opp. t. IX. p. 302. — Eben so sagt Isidor von Pelusium: Ὅτι δε ταυτα οὕτως ἔχει, τον κανονα της ἀληθειας, τας θειας, φημι, γραφας κατοπτευσωμεν. Lib. IV. ep. 114. In diesen Stellen heißt κανων Regel, nicht wie sonst gewöhnlich, Verzeichniß.

wenn ich in ihnen etwas finde, was der Wahrheit zuwider ist, so zweifle ich nicht, entweder die Handschrift sey fehlerhaft, oder der Uebersetzer habe den Sinn nicht genau ausgedrückt, oder ich habe die Stelle nicht richtig verstanden. Hingegen andre Schriftsteller, wenn sie gleich noch so sehr durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit sich auszeichnen, lese ich so, daß ich das, was sie vortragen, nicht deswegen für wahr halte, weil sie es behaupten, sondern weil sie mich entweder durch die kanonischen Schriften, oder durch befriedigende Gründe überzeugen 7). Diesen Grundsätzen gemäß betrachtet Augustin die heilige Schrift als ein Werk des Sohnes Gottes, und eignet ihr das ausgezeichneteste Ansehn (eminentissimam auctoritatem) zu, dem wir in allen denjenigen Stücken glauben müssen, in welchen wir ohne Schaden nicht unwissend bleiben können, und die wir durch uns selbst zu erkennen nicht im Stande sind 8).

Es würde unnütze Wiederholungen veranlassen, wenn ich die so zahlreichen ähnlichen Aussprüche der Kirchenlehrer über den Werth der heiligen Schrift als Erkenntnißquelle und Richtschnur der Religionslehre sammeln wollte. Nur einige Zeugnisse, die nicht weit von dem Schluße unsres Zeitalters entfernt sind, dürfen noch beygefügt werden. Niemand soll es wagen, heißt es bey dem falschen Dionysius, von der über alles Wesen erhabenen Gottheit, ausser dem, was die heilige Schrift lehrt, etwas zu sagen, oder nur zu denken 9). Gregor der Große bietet allen Schwung oder Schwulst

7) Aug. ep. 82. Opp. t. II. p. 190.

8) De Civit. Dei l. XI. c. 3.

9) Dion. Areop. de divin. nomin. c. I. Opp. t. I. p. 438.

Schwulst seiner Beredsamkeit auf, um die Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit der heil. Schrift auf das stärkste und anschaulichste darzustellen 10).

§. 31.

Die heilige Schrift wurde nicht blos den Lehrern als eine Quelle ihrer Religionserkentnisse, als eine Führerin bey ihren Untersuchungen empfohlen, sondern sie wurde auch den Christen überhaupt zum fleißigen und aufmerksamen Gebrauche angepriesen. Nicht nur in den religiösen Versammlungen der Christen wurden die heiligen Schriften vorgelesen und erklärt, sondern auch das eigne Lesen derselben wurde allen Christen als eine nützliche und würdige Beschäfftigung vorgestellt. Cyrill von Jerusalem fordert die Katechumenen seine Zuhörer auf, die kanonischen Schriften auch für sich zu lesen, nicht aber mit den apokryphischen die Zeit zu verderben 1). Basilius stellt die heilige Schrift als ein Behältniß von Arzneyen für alle Menschen vor, worin jeder die passenden Heilmittel für seine Krankheit aussuchen solle 2) und erklärt die Beschäfftigung mit ihnen für den sichersten Weg um seine Pflichten kennen zu lernen 3).

Niemand inzwischen drang öfter und nachdrücklicher auf das fleißige Bibellesen als Chrysostomus, und aus

10) Moral. in Job. l. XX. c. 1.

1) Cyr. Catech, IV. nro. 35. p. 68.

2) Homil. in Ps. I. Opp. t. I. p. 90.

3) Ep. 2. Opp. t. III. p. 72.

aus der Menge seiner Ermahnungen darüber mögen einige hier zur Probe stehen. Er ermahnt die Christen, den in den Versammlungen vorzulesenden Theil der Evangelien vorher zu Hause aufmerksam durchzugehen, und bestreitet die Ausflüchte, mit denen man das unterlassene Bibellesen zu entschuldigen pflegte. Denen, welche vorgaben, sie hätten zu viel zu thun, führt er zu Gemüthe, daß sie nicht so tief in irdische Geschäffte sich verwickeln sollten, und daß sie doch zu nichtswürdigen Dingen Zeit genug hätten. Auf den Vorwand, man habe die Bücher nicht, erwiedert er, daß derselbe bey Reichen lächerlich sey, aber auch bey Armen nicht statt finden könne. Niemand, sagt er, läßt sich abhalten, die unentbehrlichen Werkzeuge seines Berufes anzuschaffen, wie darf man also bey einer Sache, die einen so großen Nutzen hat, Armuth vorschützen? Wenn endlich jemand so arm wäre, daß er sich gar keine Bücher kaufen könnte, so soll er sich doch bey dem Vorlesen der Bücher ihren Inhalt so einprägen, daß ihm nichts davon unbekannt sey 4). Gegen die Ausrede, daß das Bibellesen nur für Mönche gehöre, zeigt Chrysostomus, daß es den übrigen Christen noch viel nöthiger sey, weil ihre Tugend in dem Geräusche der Welt und dem Gedränge der Geschäffte größeren Gefahren ausgesetzt ist 5) Der Eifer, womit er diesen Gegenstand seinen Zuhörern an das Herz legt, reißt ihn sogar zu höchst sonderbaren Behauptungen fort, z. B.

---

4) Chryſ. in Ioh. Hom X. Opp. t. VIII. p. 72. cf. Homil. LIII. quod utilis ſit lectio S. S. Opp. t. III. p. 602.

5) De Lazaro orat. III. Opp. t. III. p. 56.

z. B. daß schon der blose Anblick, oder das Lesen der Bücher, ohne sie zu verstehen, zur Heiligkeit beytrage, und daß schon das Aufbewahren derselben die Gewalt des Teufels breche 6). Alle, welche in irdische Geschäffte verwickelt sind, werden daher von ihm ermahnt, sich die heiligen Schriften, die Arzneymittel der Seele, oder wenigstens, wenn sie mehr nicht thun wollten, von dem N.T. die Evangelien und die Apostelgeschichte anzuschaffen 7).

Bey andern Schriftstellern finden sich ebenfalls Ermahnungen zum fleißigen Bibellesen, wenn sie gleich nicht so häufig gegeben werden, und so beredt ausgedrückt sind, als die des Chrysostomus 8). Noch Gregor der Große giebt in einem seiner Briefe Verweise wegen

6) l. c. p. 58. Doch lenkt er wieder an einem andern Orte ein, und sagt, daß man die Bibel nicht blos haben, sondern auch gebrauchen solle, und tadelt dabey den Luxus, wenn man keine andere als prächtige Handschriften mit goldenen Buchstaben haben wollte. Hom. XXXII. in Ioann. Opp. t. VIII. p. 201.

7) In ep. ad Coloss. Homil. IX. Opp. t. XII. p. 223.

8) Stellen von ihnen sind gesammelt in I. *Usserii* Historia dogmatica controversiae inter Orthodoxos et Pontificios de Scripturis et sacris vernaculis — auctario locupletavit H. *Wharton*. Lond. 1690. 4. Auch Tobiae God. *Hegelmaier* Diss. de libero S. S. usu, plebi Christianae diu denegato, tandem hic ibi restituto. Tub. 1783. 4. Deutsch mit einigen Veränderungen unter dem Titel: Geschichte des Bibelverbots von T. G. Hegelmaier, Ulm 1783.

wegen Vernachläßigung des Bibellesens. Bey dem Briefe eines irdischen Königes würde man nicht ruhen, keinen Schlaf in die Augen kommen lassen, bis man erkannt hätte, was der Regent geschrieben habe. Wie dürfte man also das Lesen der heiligen Schrift, die nichts anders als ein Brief des allmächtigen Gottes an seine Geschöpfe ist, versäumen 9)?

Bey dem Eifer, mit welchen die christlichen Lehrer den Bibelgebrauch beförderten, mußte derselbe viel allgemeiner als vorher werden, besonders da die Christen seit Constantins des Großen Regierung in einer weit günstigern Lage sich befanden, und da zu ihrer Parthey immer mehr reiche Personen übertraten, welche die Kosten der Verfertigung und Anschaffung von Abschriften der Bibel tragen konnten. Es wurden auch Anstalten gemacht, um die Verbreitung der biblischen Handschriften zu befördern. Constantin gab dem Bischoff Eusebius von Cäsarea den Auftrag, funfzig Abschriften der Bibel zum Gebrauche der Kirchen zu Constantinopel verfertigen zu lassen 10). Schon früher hatte der Märtyrer Pamphilus, der im Anfange des vierten Jahrhunderts starb, einen Vorrath von biblischen Handschriften verfertigen lassen, die er an solche, welche darnach Verlangen trugen, an Männer nicht nur, sondern auch an Frauen, die gern lesen wollten, ver-

9) Greg. M. l. IV. ep. 40. Opp. t. II. p. 808.

10) Euseb. de vita Constant. l. IV. c. 36. 37.

verschenkte 11) Die Bibel abzuschreiben wurde ein gewöhnliches Geschäft bey vielen, welche sich der ascetischen Lebensart gewidmet hatten, und besonders bey den Mönchen, welchen Cassiodor nähere Anleitungen über diese Arbeit gab, und sie ihnen als sehr verdienstlich einschärfte 12). Durch solche und ähnliche Anstalten mußte der Vorrath von biblischen Handschriften sehr vermehrt werden, so daß diese nun leichter in die Hände auch derer Christen, welche keine Lehrer waren, kommen konnten. Die Absicht, den Bibelgebrauch allgemeiner zu machen, gab auch zu den mancherley Uebersetzungen der Bibel in die Landessprachen Gelegenheit, welche in diesem Zeitraum verfertigt wurden, deren Beschreibung aber nicht hierher gehört.

Von einer Einschränkung des Bibellesens oder gar von einem Verbote desselben findet sich nicht die mindeste Spur. Ob man gleich bemerkte, und Klagen darüber führte, daß auch die Ketzer sich auf die heilige Schrift beriefen, so war man doch weit entfernt, das Lesen derselben deswegen für gefährlich zu halten. Vielmehr sieht Chrysostomus die Unwissenheit in der heiligen Schrift für die Quelle der verderblichen Ketzereyen, wie auch der Sittenlosigkeit an 13). Eutherius, ein Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, beschreibt es als

11) Dieses erzählt Hieronymus Apolog. adverf. Rufinum. Opp. t. II. p. 135.

12) De inftitut. div. litt. c. 30.

13) Chryf. Prooem. in ep. ad Rom. Opp. t. X. p. 11.

ein hinterlistiges Verfahren der Ketzer, daß sie andre von dem Lesen der Bibel, unter dem Vorwande, man dürfe an unzugängliche Dinge sich nicht wagen, abzuhalten suchten, damit nur ihre ketzerischen Lehrsätze nicht der Falschheit überwiesen werden möchten 14). Manche Lehrer ertheilten jedoch den Rath, nicht alle Bücher der Bibel ohne Unterschied zu lesen. „Versäume nicht, schreibt Basilius einem, der sich der ascetischen Lebensart widmen wollte, das Lesen, besonders des N. T., weil aus dem A. T. leicht ein Schaden entstehen kann, nicht als wenn darin schädliche Dinge geschrieben wären, sondern weil das Gemüth derer, welche Schaden leiden, schwach ist. Alles Brod ist nährend, und dennoch den Schwachen schädlich 15). Gregorius von Nazianzus führt mit Beyfall die Gewohnheit der Juden an, die biblischen Bücher nicht alle ohne Unterschied jedem in die Hände zu geben, sondern zu einigen den Zugang einem jeden zu gestatten, andere hingegen nur von denen lesen zu lassen, welche 25 Jahre alt wären, und also ein reiferes Nachdenken hätten. Er billigt diese Einschränkung, weil nicht alles in der heiligen Schrift jedem verständlich sey, und die schweren Stellen, wenn man sie nach dem ersten Anschein verstehe, manche leicht irre führen könnten, bemerkt aber zugleich, daß solche und ähnliche Einschränkungen unter den Christen nicht vorhanden wären 16).

Unge-

---

14) Serm. 3. in Opp. Theodoreti t. II. P. 2. p. 1126.

15) Bas. ep. 42. Opp. t. III. p. 127.

16) Gregor. orat. I. Opp. t. I. p. 21.

Ungeachtet der Gebrauch der Bibel, wie eben gezeigt worden ist, jedermann unter den Christen freystand, so traten doch allmählich, besonders in dem letzten Theile dieses Zeitraums einige Ursachen ein, um deren willen das Bibellesen weniger fleißig getrieben wurde, und besonders unter den Laien, seltener zu werden anfieng. Darunter gehört a) der Hang zur allegorisch-mystischen Deutung der Bibel, der immer mehr überhand nahm. Man war überzeugt, daß in der Bibel eine Tiefe und Fülle der Gedanken versteckt liege, welche nur mit vieler Mühe, und durch einen besondern göttlichen Beystand aufgefunden und entwickelt werden konnten. Wenn man gleich dabey erinnerte, daß der Wortverstand einfach und leicht sey, so würde dagegen nicht vergessen, die großen Vorzüge zu rühmen, welche der allegorische Sinn vor dem wörtlichen Sinne habe. Dadurch bildete und verbreitete sich die Meinung, daß die Bibel als ein verschlossenes Heiligthum anzusehen sey, zu welchem nicht jeder nahen dürfe, sondern welches nur wenige Lieblinge Gottes zu enthüllen vermöchten. b) Die Abnahme des Untersuchungsgeistes, die wachsende Abhängigkeit des Volkes von den Geistlichen, die Geneigtheit dem herrschenden Lehrbegriff zu folgen, erdrückte das Verlangen, sich selbst aus der Bibel zu belehren. Die Christen hielten sich verpflichtet, das mit Ehrerbietung anzunehmen, was ihre Lehrer ihnen vorsagten, die Lehrer waren von gleicher Ehrerbietung gegen die Schlüße der Kirchenversammlungen und gegen die Aussprüche der ältern Kirchenlehrer beseelt. In der festen Einbildung, daß durch sie die wahre Lehre gründlich und sicher bestimmt worden sey, konnte man es leicht für überflüssig halten,

zu einer höhern Quelle zurückzugehen. c) Bey den vielen neuen Bestimmungen und Sätzen, welche dem kirchlichen Lehrbegriff beygefügt waren, und deren Annahme man als unentbehrliches Erforderniß der Rechtglaubigkeit ansah, konnten doch die Lehrer sich unmöglich ganz verbergen, wenn sie gleich es nicht laut gestanden, daß diese Bestimmungen entweder nicht in der Bibel ständen, oder nur mit vieler Mühe aus ihr abgeleitet werden könnten. Deswegen hielten sie sich lieber an solche Führer, bey denen sie schon ihre kirchlichen Lehrsätze genauer und bestimmter ausgedrückt fanden, und daher wurden Kirchenväter und Kirchenversammlungen fleißiger gebraucht als die Bibel. Denn in den ersten war schon vorhanden, was man suchte, in die letzte mußte man es erst hineinlegen. Dazu kam d) die besonders in den Abendländern einreissende Unwissenheit und Barbarey, wodurch bey den meisten der Reitz, durch Lektüre ihre Einsichten zu erweitern geschwächt, wodurch auch die Kunst zu lesen unter den Christen seltner wurde. — Durch diese Ursachen wurde der Gebrauch der Bibel allerdings beschränkt, jedoch ohne daß förmliche Anstalten zu dessen Beschränkung wären getroffen worden.

§. 32.

Auslegung der heiligen Schriften.

Die große Verehrung, welche man gegen die heiligen Schriften hegte, bewies sich auch durch den ausnehmenden Fleis, welcher auf ihre Auslegung gewendet würde. Fast alle Lehrer beschäfftigten sich hiermit ganz vorzüglich, und in ihren Schriften sind uns sehr zahl-

zahlreiche Denkmale ihrer Beschäfftigungen übrig geblieben, aus denen sich die Beschaffenheit der damaligen Bibelerklärung hinreichend erkennen läßt. Hier, wo wir nicht eine Geschichte der Exegese zu liefern, sondern nur ihren Einfluß auf die Dogmatik zu schildern haben, wird es genug seyn, die eigenthümliche Gestalt derselben während der jetzigen Periode in ihren Hauptzügen darzustellen.

Schon in der vorigen Periode wurde bemerkt, daß die Kirchenlehrer, einige wenige Ausnahmen abgerechnet, der hebräischen Sprache ganz unkundig waren, und eben diese Bemerkung muß auch in der gegenwärtigen wiederholt werden. Nur Hieronymus hatte von Juden einige Kentniß dieser Sprache erlangt, und von Apollinaris, dessen Schriften jedoch verloren gegangen sind, wird das nämliche gerühmt. Aus der Unkunde des hebräischen entsprang die Folge, daß die Bibelerklärer nicht nur bey dem A. T. blos an Uebersetzungen sich halten mußten, sondern daß sie auch bey dem N. T. den Sinn derjenigen Stellen, welche nur durch die Bekanntschaft mit dem hebräischen Sprachgebrauch Licht erhalten, unvermeidlich verfehlten. Wie oft suchen sie da einen besondern Nachdruck, oder ein tief verstecktes Geheimniß, wie oft verwickeln sie da sich in unauflösliche Schwierigkeiten, oder gerathen in die erzwungensten Deutungen, wo doch alles durch einen blosen Hebraismus leicht und einfach sich auflösen läßt!

So bedeutend aber uns dieser Mangel der damaligen Exegese scheint, so glaubten doch die Kirchenväter dadurch, daß sie den hebräischen Grundtext nicht gebrauchen

brauchen konnten, wenig oder gar nichts zu verlieren. Denn ihrer Meinung nach war die Alexandrinische Uebersetzung, wo nicht mehr, doch wenigstens eben so viel werth als das Original. Diesen Uebersetzern schrieb man eben so gut Inspiration zu, als den eigentlichen Verfassern 1), und die angesehensten Lehrer tragen kein Bedenken, die fabelhafte Nachricht von dem wundervollen Ursprunge dieser Uebersetzung als eine zuverläßige Geschichte nachzuerzählen 2). Hilarius glaubt, die 70 Uebersetzer seyen durch eine geheime Tradition, welche von Moses an unter den Israeliten fortgepflanzt wurde, bey ihrer Arbeit unterstützt worden, und eben aus Ermangelung dieser Tradition seyen die andern spätern Uebersetzer (wie Aquila, Symmachus, Theodotion) in viele Fehler gefallen 3). Deswegen hält er es für bedenklich, von der LXX. abzuweichen 4). Selbst die

1) August. de consensu Evang. l. II. c. 15. De civitate Dei l. XV. c. 23. — Selbst Hieronymus, welcher doch sonst von der Alexandrinischen Version freyer als andre urtheilte, sagt, daß die 70 Uebersetzer, voll vom heil. Geiste nach der Wahrheit übersetzt haben. Praef. in Paralip. Opp. t. III. p. 14.

2) Eusebii Caesar. praepar. evang. l. VIII. c. 1.
Cyrilli Hierosl. Catech. IV. p. 68.
Epiphan. de ponderibus et mensuris Opp. t. II. p. 166. seqq.
Augustin. de civitate Dei l. XVII. c. 42. 43.

3) Hilarii Pict. Tract. in Ps. II. Opp. p. 28. 29. cf. Ps. LIX. p. 135.

4) In Psalm. CXVIII. p. 267.

die Abweichungen der LXX. von dem hebräischen Texte weis Augustinus so zu erklären, daß das Ansehn beider gesichert bleibt; er leitet sie nämlich von einer besondern göttlichen Veranstaltung her, durch welche geleitet die Uebersetzer ihren Vortrag so einrichteten, wie er für die Bedürfnisse der Heiden paßte 5). Bey solchen hohen Vorstellungen von dem Ursprunge und Werthe der Alexandrinischen Version war es nicht zu verwundern, daß man in ihre Richtigkeit ein vollkommenes Vertrauen setzte, und dagegen um den Grundtext sich wenig bekümmerte. Als daher Hieronymus eine neue lateinische Uebersetzung des A. T. aus dem hebräischen Texte unternahm, so erregte er dadurch allgemeines Aufsehn und fand lebhaften Widerspruch. Nicht nur Rufin machte ihm darüber bittere Vorwürfe, sondern auch Theodor von Mopsuestia tadelte dieses Unternehmen 6), und Augustin ließ es sich sehr angelegen seyn, ihn von demselben zurückzubringen 7).

Die Kirchenlehrer bedienten sich zwar zuweilen auch der spätern griechischen Versionen, welche von Aquilas, Theodotion und Symmachus verfertigt waren, und Origenes in seine Hexapla aufgenommen hatte. Allein die LXX. blieb immer ihre Hauptquelle, und die andern Uebersetzungen wurden nur nebenher, und zwar größtentheils zu einer polemischen Absicht gebraucht, nämlich

5) August. de Doctrina Christ. l. II. c. 15.

6) Phot. Biblioth. Cod. 177. p. 396.

7) August. ep. 28. Opp. t. II. p. 42.

lich entweder um die Vorzüge der Alexandrinischen Version vor ihnen zu beweisen, oder um den Juden zu zeigen, daß sie auch aus diesen von ihnen selbst geschätzten Versionen der Falschheit ihrer Meinungen könnten überwiesen werden.

In dem Occident bediente man sich lateinischer Uebersetzungen, welche bey dem A. T. lediglich aus der LXX. verfertigt waren. Sie waren zahlreich, und wichen sehr von einander ab 8), und in ihren Handschriften war eine Menge von Fehlern eingeschlichen. Deswegen empfiehlt Augustin ihre sorgfältige Vergleichung mit dem griechischen Texte. Hieronymus hingegen übernahm, ermuntert von dem Römischen Bischoff Damasus, das Geschäfft, die gewöhnliche Bibelübersetzung sowohl des A. als des N. T. zu verbessern und von Fehlern zu reinigen. Nach Vollendung dieser Arbeit unternahm er eine andere; er verfertigte nämlich eine neue eigne Uebersetzung des A. T., bey welcher er sich blos an den hebräischen Text hielt, und welche also in vielen Stellen ganz von der LXX. abgieng. So sehr diese Uebersetzung anfangs Misvergnügen und Widerspruch erregte, da sie einen Angriff auf die allgemein ver-

8) Augustin. de doctrina Christ. l. II. c. 11. — Die Ueberreste dieser alten lateinischen Uebersetzungen sind in zwey Werken gesammelt: Biblia latinae versionis antiquae seu vetus Hala opera *Petri Sabatier*. Remis 1743 3 Bde fol. und Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae, in lucem editum a Iosepho Blanchino. Romae 1749. 2 Bde. fol.

verehrte LXX. zu enthalten schien; so erlangte sie doch allmählich Beyfall, und wurde sogar zum kirchlichen Gebrauche eingeführt, nur litten die Handschriften derselben manche Veränderungen, da man ihren Text mit dem Texte der ältern Uebersetzungen häufig vermischte. —

Die übrigen Bibelübersetzungen, welche in der jetzigen Periode verfertigt und gebraucht wurden, können desto eher hier übergangen werden, da sich kein bedeutender Einfluß entdecken läßt, welchen sie auf die Bildung der Dogmatik gehabt hätten.

§. 33.

Da die christlichen Lehrer die hebräische Sprache nicht verstanden, und die Griechen bey dem A. T. sich nur an die Alexandrinische Version hielten, viele Lateiner hingegen sogar auf den Gebrauch ihrer Landesübersetzung sich einschränkten; so mußte schon dadurch den glücklichen Fortschritten der Bibelauslegung ein großes Hinderniß in den Weg gelegt werden. Allein eben so sehr wurden sie durch die herrschenden Grundsätze, von welchen man ausgieng, zurückgehalten.

Origenes, welcher zwar auf die Bestimmung des Wortverstandes nicht geringen Fleiß gewendet, allein daneben ganz vorzüglich seinem Hange zu allegorischen Deutungen sich überlassen hatte, blieb auch in dieser Periode ein Muster, nach welchem die meisten Ausleger sich bildeten, und seine exegetischen Schriften waren die Quelle, aus welcher fast alle, entweder unmittelbar oder mittelbar, mehr oder weniger schöpften. Man misbilligte

zwar

zwar manche seiner weit getriebenen allegorischen Deutungen, durch welche der Wortverstand ganz aufgehoben wurde 1), man hütete sich auch seinen eigenthümlichen dogmatischen, zum Theile übel berüchtigten, Vorstellungen beyzutreten, allein man ahmte ihm darin nach, daß man im A. T. fast überall Beziehungen auf das Christenthum, und Weissagungen von den Schicksalen Jesu und seiner Lehre suchte. Man ahmte ihm nach, indem man in den zu sehr verschiedenen Zeiten abgefaßten Religionsurkunden keine allmähliche Ausbildung der Begriffe ahnete, sondern in die frühesten durchaus dieselben Lehrvorstellungen nach ihrem ganzen Umfang hineinlegte, die man in den spätesten antraf. Man ahmte ihm endlich nach in der Unterscheidung eines dreyfachen Sinnes, des historischen, moralischen und mystischen. Den ersten behielt man nur so lange bey, als er nicht auf unwürdige Begriffe zu führen schien, oder der Kirchenlehre widersprach. Neben ihm glaubte man tiefer eindringen, und andre hinter ihm versteckte Gedanken erforschen zu müssen, und bestimmte diese nach einer Willkühr, die lediglich von den Eingebungen der Einbildungskraft geleitet wurde. Die Glaubenslehren insbesondre wurden aus der Bibel so bewie-

---

1) Basilius der Große z. B., der doch, wie Sokrates (Hist. eccles. l. IV. c. 26.) erzählt, aus den Schriften des Origenes zum Ausleger sich gebildet hatte, misbilligt öfters solche Erklärungen des Origenes, durch welche die biblische Geschichte in blose Allegorien verwandelt wurde, jedoch allezeit mit der Schonung, daß er den Namen desselben verschweigt, z. B. In Hexaemer. Homil. IX. Opp. t. I. p. 80.

bewiesen, daß man eine Reihe von Stellen, mehrentheils ohne Auswahl häufte, und aus ihnen den zu beweisenden Satz, leicht oder gezwungen, herleitete, und bey den Stellen, worauf sich die Gegner beriefen, mehrere mögliche Arten, wie sie auch anders verstanden werden könnten, neben einander setzte. Eigentliche philologisch historische Entwicklung des Sinnes biblischer Aussprüche wurde höchst selten gegeben.

Diesen eben beschriebenen Charakter haben die exegetischen Bemühungen des Eusebius von Cäsarea, des Athanasius, des Basilius und der beiden Gregore gemein, wenn er gleich bey dem einen etwas stärker als bey dem andern hervorsticht. Hingegen seit der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts trat eine Reihe von Auslegern auf, welche in einem ganz andern Geschmack die Bibel erklärten, das künstliche Spielwerk der allegorischen Deutungen verwarfen, und blos Sprachkunde und Geschichte zu Führerinnen sich wählten. Als der erste unter ihnen wird Eusebius Bischoff von Emisa genannt (st. um d. J. 360), ihm folgte Diodorus Bischoff von Tarsus (st. vor dem J. 394.), und noch berühmter wurde sein Schüler Theodorus von Mopsuestia (st. in dem J. 428 oder 429). Unglücklicherweise sind die Auslegungsschriften dieser Männer nicht bis auf unsre Zeiten gekommen, und wir kennen ihre Methode blos aus einzelnen wenigen Bruchstücken, und aus den Vorwürfen ihrer Gegner. Theodorus, der freymüthigste unter ihnen, schrieb gegen Origenes eine Widerlegung der allegorischen Deutungsart, er selbst suchte die Psalmen aus der alten Israelitischen Geschichte zu erläutern, und bezog nur drey derselben auf Christum.

stum. Die häufigen Anführungen des A. T. in dem neuen erklärte er größtentheils für blose Accommodationen, und in dem Hohenlied, worüber die andern Ausleger so viel Geheimnißvolles und Erbauliches zu sagen wußten, fand er ein Gedicht auf die Hochzeit Salomo's mit einer Aegyptischen Prinzessin, und äusserte überhaupt viele eigne und freymüthige Gedanken. Allein für solche unbefangene Forschungen hatte das Zeitalter, in welchem er lebte, keinen Sinn, seine Feinde griffen ihn darüber an, daß er die heilige Schrift so niedrig und jüdisch erkläre, d. h. daß er nicht überall im A. T. Weissagungen auf Christum anerkenne, und selbst seine Freunde getrauten sich kaum von ferne der Bahn, welche er eröffnet hatte, sich zu nähern 2).

Johann Chrysostomus und Theodoretus, der erste ein Zeitgenosse und Freund, der letzte ein Schüler und Verehrer des Theodorus bemühten sich, zwischen seiner und zwischen der gewöhnlichen Auslegungsmethode einen Mittelweg zu treffen 3). Sie halten sich mehren-

2) Desto mehr Beyfall fand jedoch Theodor bey den morgenländischen oder chaldäischen Christen, welche ihn nicht nur vorzugsweise den Ausleger nannten, und seine Schriften in die syrische Sprache übersetzten, sondern sogar in Synodalschlüßen das Anathema gegen diejenigen aussprachen, welche die Schrifterklärungen desselben verlassen, und ihnen andere, namentlich die des Chrysostomus, vorziehen würden. Assemanni Biblioth. orient. Tom. III. P. II. p. 227.

3) Theodoret (Praefat in Psalmos Opp. t. I. p. 603.) versichert zwey Abwege vermeiden zu wollen, nämlich den Ab-

rentheils an den Wortverstand, doch verschmähen sie auch Vorbilder und Allegorien nicht, wenn sie nicht gar zu entfernt liegen, und zu mühsam herbeygezogen werden müssen. Sie stellen oft eigne und glückliche Untersuchungen an, allein mit der Vorsicht, nicht auffallend gegen gewöhnliche Meinungen anzustoßen. Beide nehmen ohne Zweifel unter allen alten Auslegern, deren Schriften uns übrig geblieben sind, die ersten Stellen ein. Neben ihnen verdient etwa noch Isidor von Pelusium zu stehen, der in seinen zahlreichen Briefen viele biblischen Stellen erläutert, und sich dabey als einen nicht ungeschickten Ausleger zeigt.

Von einer entgegengesetzten Manier hat **Cyrillus** von Alexandrien in seinen zahlreichen exegetischen Schriften Proben in Menge gegeben. Ihm wird es nicht schwer, überall in der Bibel das zu finden, was er nur finden will. Seine Auslegungskunst ist völlig seiner Dogmatik dienstbar, und weitschweifige dogmatische Erörterungen, durchwebt mit einer Fülle von Allegorien, die oft höchst seltsam sind, vertreten die Stelle einer

---

weg derer, welche zum Ekel und unersättlich die Allegorie trieben, hernach den Abweg derer, welche die Weissagungen so auf gewisse Gegenstände anwendeten, daß sie den Juden dadurch mehr Dienste als den Christen leisteten. — Hier werden die entgegengesetzten Grundsätze der Allegoristen und Theodors deutlich genug bezeichnet. Auch in der Vorrede zur Erklärung des Hohenliedes (Opp. t. II. p. 1. seqq.) tadelt Theodoret die exegetischen Grundsätze Theodors, doch ohne ihn zu nennen.

einer geschickten Entwicklung des Bibelsinnes. Dennoch erwarben diese geschmacklosen Schriften ihrem Verfasser einen ausgebreiteten Ruhm und wurden für äusserst verdienstvolle Arbeiten angesehen. —

Die spätern exegetischen Schriftsteller unter den Griechen verdienen hier keine Erwähnung, da sie fast durchaus ihren Vorgängern folgten, und aus ihnen zusammentrugen, wobey sie, glücklich genug in der Wahl, vornehmlich den Chrysostomus benutzten. Nur Johann Philoponus hat darin etwas eignes, daß er seine Commentarien mit philosophischen und physikalischen Kenntnissen ausschmückte.

§. 34.

Die abendländischen Schriftsteller stehen als Ausleger an Kenntniß und Geschmack den Griechen beträchtlich nach. Viele unter ihnen waren blose Nachahmer und Copisten der Griechen, wie Hilarius das meiste aus Origenes, Ambrosius aus Basilius dem Großen entlehnt hat, wobey besonders Ambrosius den Mangel eigner Kenntnisse durch Declamationen zu ersetzen sucht.

Hieronymus erhob sich über alle abendländischen Bibelausleger durch Sprachkenntnisse und durch ausgebreitete Belesenheit. Inzwischen hier, wo wir die Exegese lediglich nach ihrem Verhältniß zur Dogmatik zu betrachten haben, können wir ihm die Verdienste nicht beylegen, welche ihm in mancher andern Rücksicht, z. B. wegen aufbehaltener Nachrichten über Handschriften der Bibel, wegen aufbewahrter Reste alter Uebersetzun-

gen

gen, und vieler brauchbaren Erläuterungen über Alterthümer unleugbar gebühren. — Er eifert gegen Origenes, nach dessen Muster er sich gebildet hat, und aus dessen Schriften er ohne Bedenken ganze Stellen abschreibt, mit blinder Heftigkeit, trägt eine Menge von verschiedenen Erklärungen zusammen ohne sie zu beurtheilen, und zeigt sich überhaupt mehr als einen vielwissenden Sammler, als wie einen denkenden Forscher. Die Folgsamkeit gegen die Meinungen seiner jüdischen Lehrer, und die Flüchtigkeit, womit er arbeitete, gereichen seinen exegetischen Werken eben so wenig zur Empfehlung, als der Hang zu Allegorien, welchen er mit seinen Zeitgenossen gemein hat, von welchen er sich doch darin unterschied, daß er weniger als viele andre den Wortverstand vernachläßigt hat.

Die Commentarien des Hieronymus waren für die mehrsten Leser zu gelehrt; sie wählten sich lieber seinen Zeitgenossen Augustinus zum Führer, der zwar auch auf die Auslegung der Bibel vielen Fleis gewendet, und nicht geringen Ruhm dadurch erworben hat, allein an Sprachkenntniß und an Belesenheit in den griechischen Exegeten tief unter Hieronymus steht. Obgleich Augustin hebräische und griechische Sprachkunde, nebst andern Wissenschaften als schätzbare Hülfsmittel zur Bibelerklärung nachdrücklich empfiehlt 1), so hat er doch Be-

1) De doctrina Christ. l. II. c. 11. — Diese Schrift des Augustins und eine von Cassiodorus de institutione divinarum litterarum sind die einzigen Anweisungen zur Auslegung der Bibel in dieser Periode. Ihr dürftiger Inhalt dient zum Beweise, wie unvollkommen die Auslegungskunst war.

Beweise genug gegeben, wie wenig er selbst mit diesen Hülfsmitteln vertraut war. Ihm war die lateinische Uebersetzung die Quelle, aus welcher, und seine fruchtbare Einbildungskraft das Werkzeug, mit welchem er seine Bibelkenntniß schöpfte. Ermüdende, dogmatische und moralische Untersuchungen, untermischt mit leeren Spitzfindigkeiten und mit gesuchten allegorischen Deutungen, auch mit Ausfällen gegen die Ketzer, machen den Hauptinhalt seiner Erklärungsschriften aus. Allerdings sind nicht wenig neue Erklärungen durch ihn erfunden und in Umlauf gebracht worden, allein sie waren nicht Früchte eines tiefern Eindringens in den Sinn der alten Urkunden, sondern aufgegriffene Einfälle, welche zufällig seinem gedankenreichen Geiste sich darboten, oder auf welche seine Dogmatik ihn führte. Dennoch sind seine exegetischen Werke Muster für die abendländische Kirche geworden; sie nachzuahmen, oder noch öfter, sie abzuschreiben, war das gewöhnliche Geschäfft der spätern Schriftsteller. Weit eher als er hätte sein Gegner Pelagius, welcher ihm unleugbar an Geschicklichkeit in der Auslegungskunst überlegen war, nachgeahmt zu werden verdient.

Im sechsten Jahrhundert verfertigte Cassiodorus Erklärungen biblischer Bücher, welche er jedoch bey weitem dem größten Theile nach, aus ältern Schriftstellern, besonders aus Augustin, zusammentrug. Am wenigstens aber dürfen die Schriften des Römischen Gregorius als eine Probe des damals herrschenden Geschmacks übergangen werden. In vollem Maaße besaß der heilige Bischoff die Kunst, über die Bücher, welche er erklärte — den Hiob und den Ezechiel — desto mehr

zu sagen, je weniger er davon verstand. Ohne eine einzige von den Eigenschaften zu besitzen, welche zu einem guten Ausleger erfordert werden, überschüttet er seinen Text mit einem Strome von moralischen und allegorischen Raisonnements, preßt allenthalben aus den Worten angebliche tiefversteckte Geheimniße heraus, und verliert sich nicht selten in höchst seltsamen Einfällen, oder blosen Spielwerken des Witzes. Für die Mühe, die ihn diese Werke ohne Zweifel gekostet haben, wurde er durch die laute Bewunderung der Zeitgenossen und der folgenden Jahrhunderte belohnt.

Nach diesen Bemerkungen läßt sich der Einfluß, welchen die Bibelerklärung auf die Dogmatik dieses Zeitalters hatte, leicht bestimmen. Zur Verbesserung des kirchlichen Lehrbegriffs konnte sie nichts beytragen, denn es war als herrschender Grundsatz angenommen, daß sie ihm allezeit und unabänderlich getreu bleiben müsse 2). Uebrigens war es bey dem willkührlichen Verfahren, aus welchem die meisten Ausleger sich kein Bedenken machten, bey der Ueberzeugung, daß in mystischen und allegorischen Deutungen sich vorzüglich die Geschicklichkeit des Erklärers zeige, gar nicht schwer, alles aus der Bibel zu machen, und alles in ihr zu finden, was man aus ihr machen, und in ihr finden wollte. Man be-

2) Bey zweydeutigen Stellen giebt dem Ausleger Augustinus die erste Vorschrift: Consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis, et *Ecclesiae auctoritate* percepit. De doctrina christ. l. III. c. 2.

begreift daher leicht, daß bey theologischen Streitigkeiten alle streitende Partheien fast mit gleichem Scheine sich auf die Bibel berufen konnten. Da also solche Streitigkeiten durch die Bibel nicht wohl entschieden werden konnten, indem jeder gleich willkührlich diese auf seine Seite zog, so war deswegen ein andres Entscheidungsmittel desto nöthiger, welches man auch in der Tradition, oder der Auctorität der Kirche gefunden zu haben glaubte.

§. 35.

Von der Tradition.

Nach den in dem Vorhergehenden (§. 30 und 31.) gesammelten Zeugnissen von der allgemeinen Hochschätzung gegen die Bibel, und den oft wiederholten Empfehlungen ihres Gebrauches könnte man leicht auf den Gedanken gerathen, daß sie die einzige Quelle gewesen sey, aus welcher man die Religionslehren schöpfte, die einzige Auctorität, mit welcher man seine Lehrmeinungen bestätigte und die Behauptungen der Gegner widerlegte. Dennoch zeigt uns die Geschichte das Gegentheil; sie lehrt, daß die Tradition der Bibel an die Seite gesetzt wurde, und daß sie auf die Bestimmung der Glaubenslehren einen eben so großen, zuweilen sogar einen größeren Einfluß hatte als jene 1).

Da

1) Bekanntlich ist diese Materie zwischen der katholischen und protestantischen Kirche streitig. Daher haben die Schriftsteller von beiden Seiten größtentheils einseitig, und mehr

Da das Wort Tradition (παραδοσις) vieldeutig ist, so fangen wir damit an, den Sinn desselben genauer zu bestimmen. Oefters wird darunter blos die christliche Lehre, oder einzelne Stücke derselben verstanden, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, aus welcher Erkenntnißquelle sie geschöpft sind. Ausdrückliche Aussprüche der Bibel werden daher zuweilen unter dem Namen Tradition angeführt, wie z. B. Basilius den Ausdruck παραδιδουσθαι von der Vorschrift der Taufe gebraucht 2). Ferner wird von einer Tradition sowohl bey Gebräuchen, als bey Glaubenslehren geredet. Indessen jetzt betrachten wir die Tradition lediglich, insofern sie die Glaubenslehren betrifft, und als ein von der Bibel verschie-

---

nach dem System ihrer Parthey als nach sichern historischen Zeugnissen geurtheilt. Die Katholischen ergriffen begierig jede Stelle, worin nur die Worte παραδοσις, traditio vorkommen, als Beweise für ihre Meinung, und die Protestanten wollten dagegen das Ansehn der Tradition auch in der alten Kirche blos auf Gebräuche einschränken, nicht aber von Glaubenslehren gelten lassen. Von protestantischen Schriften kann man unter andern vergleichen Chemnitii examen Concilii Tridentini p. 60. (ed. Genev. 1645.) und von katholischen Nat. Alexandri Hist. eccles. t. III. p. 500. (ed. Paris. 1699). Herr Prof. Schröckh, welcher ebenfalls die Auctorität der Tradition in der alten Kirche untersucht hat (christl. Kirchengeschichte 9 Thl. S. 146. ff.), nähert sich doch, wie es wenigstens mir scheint, zu sehr den unter den Protestanten herkömmlichen Vorstellungen.

2) Basil. ep. 125. Opp. t. III. p. 217. Eine Menge ähnlicher Stellen ist gesammelt in Suiceri thesaur. eccles. sub voce παραδοσις t. II. p. 576.

schiedener Erkenntnißgrund der Dogmatik angesehen wurde. Sie bestand also in dem Zeugniß für die Wahrheit gewisser Dogmen, das auf der wirklichen oder eingebildeten ununterbrochenen Uebereinstimmung der christlichen Gemeinden und vornehmlich ihrer Lehrer beruhte. Man folgte der Tradition, wenn man eine Lehre um deswillen als wahr annahm, weil sie bisher allezeit, so viel man wußte, von den rechtglaubigen Christen als wahr angenommen, und von den angesehensten Lehrern behauptet worden war, wenn man hingegen eine andere Lehre deswegen verwarf, weil man sie für eine Neuerung hielt, die den frühern Lehrern unbekannt gewesen, oder von ihnen verworfen worden sey.

Daß die Tradition bey den Christen unserer Periode ein nicht geringes Ansehn werde gehabt haben, läßt sich schon im voraus wegen der Lage der damaligen Christen erwarten. Der größere Theil der Menschen hat eine tiefe Ehrerbietung gegen das Alterthum, und ist äusserst geneigt, ohne eigne Untersuchung den Urtheilen berühmter Vorgänger zu folgen. Die Christen waren hierzu desto geneigter, da schon in der vorigen Periode die Tradition geschätzt und gebraucht worden war. Mehrere Kirchenlehrer, und besonders Irenäus und Tertullian hatten sie als ein leichtes und wirksames Mittel, um die Ketzer zum Stillschweigen zu bringen, empfohlen 3). Je länger aber das Christenthum fortdauerte, desto unverletzlicher und heiliger mußte den Christen die Tradi-

---

3) S. dieses Handbuchs 1 Thl. S. 333. ff.

Tradition werden, weil sie durch den Fortgang der Jahrhunderte immer mehr das Ehrfurcht einflössende Ansehn des Alterthums bekam. Abzuweichen von dem, was Jahrhunderte lang in allen christlichen Gemeinden für wahre und göttliche Lehre gegolten hatte, dadurch die ganze Reihe der berühmten und verdienten Lehrer der Vorzeit der Unwissenheit oder des Irrthums anzuklagen, konnte kaum für etwas anders, als für eine frevelhafte Dreistigkeit und für einen unverzeihlichen Stolz angesehen werden. — Je genauer dann in der gegenwärtigen Periode die Bande der kirchlichen Gesellschaft geknüpft wurden, je mehr man es darauf anlegte, die sämtlichen Gemeinden als ein unzertrennliches Ganzes vorzustellen, worin die christliche Lehre rein und unverfälscht aufbewahrt sey; desto mehrere Rechte mußten auch der Tradition eingeräumt werden, und desto mehr mußte der Kirche daran gelegen seyn, ihre Uebereinstimmung nicht nur mit allen ihren jetztlebenden Gliedern, sondern auch mit den Vorfahren zu behaupten.

Wenn wir auch gar keine ausdrückliche Zeugnisse über das Ansehn und den Gebrauch der Tradition hätten, so würde doch der Einfluß derselben auf die Glaubenslehren sich dem unbefangenen Beobachter durch vielerley Merkmaale verrathen Woher rührte sonst die sichtbare Aengstlichkeit der Lehrer bey jedem Lehrsatz, ja bey jedem Ausdruck, welche neu scheinen konnten, und die Sorgfalt, diesen Schein zu entfernen 4)? Aus

4) Wie oft begegnet Athanasius dem Vorwurf der Arianer, daß das Wort ὁμοουσιος neu sey! Eusebius von Cäsarea

Aus welcher andern Ursache berufen sich Bischöffe, Synoden und Glaubensbekenntnisse so oft und nachdrücklich darauf, daß sie lediglich den von den heiligen und frommen Vorfahren empfangenen Glauben vortragen wollen? Woher käme sonst bey Religionsstreitigkeiten die angelegentliche Bemühung, seine eigne Meinung hinter eine Menge älterer Zeugnisse zu verschanzen, und die entgegengesetzte als neu und unerhört vorzustellen? Warum gab man sich auf Kirchenversammlungen so viele Mühe, die Stellen älterer Schriftsteller zu sammeln, und darnach die Entscheidung abzufassen? Warum ließ man es sich so angelegen seyn, den Gegnern jedes günstige Zeugniß aus der Vorzeit, wenn es auch nicht anders als mit der sichtbarsten Künsteley geschehen konnte, aus den Händen zu winden? Alles dieses beweiset, daß man es, wie Athanasius sagt, für ein Kennzeichen der richtigen Lehre ansah, mit den Vorfahren in Uebereinstimmung zu seyn 5).

§. 36.

Wir haben jedoch nicht nöthig, die Hochachtung, welche man gegen die Tradition hegte, aus andern Umständen zu schließen, sondern die Schriftsteller unsres Zeitalters belehren uns ausführlich und bestimmt darüber, und selbst Kaiser setzten in ihren Gesetzen die Bibel und

läßt sich zur Annahme dieses Wortes dadurch bewegen, daß sich einige ältere Lehrer desselben bedient haben.

5) Athan. de Decretis Syn. Nicaenae. Opp. t. I. p. 252.

und die Tradition als zwey Erkenntnißquellen der Religionslehre neben einander 1). Damit wir jedoch keine ungleichartigen Gegenstände vermischen, so wollen wir den verschiedenen Gebrauch, den man von der der Tradition machte, unterscheiden.

I. Auf die Tradition gründete man die Bestimmung des biblischen Kanons. Auf die Frage: Welche Bücher soll ich als kanonisch, und was damals für unzertrennlich hiermit verbunden angesehen wurde, als unmittelbar göttlich und als Quelle der Religionserkenntnisse annehmen? erhielt man die Antwort: Dieses mußt Du von der katholischen Kirche lernen; nimm die Bücher an, die in ihr von Alters her für kanonisch gegolten haben. Eine solche Anweisung giebt Cyrillus von Jerusalem seinen Katechumenen ausdrücklich 2). Rufinus wiederholt es mehrmals und mit Nachdruck, daß er sein Verzeichniß der kanonischen Bücher aus der Ueberlieferung der Vorfahren geschöpft habe 3). Hierher gehört dann auch der berühmte Ausspruch Augustins:

---

1) Gratian in einem Gesetz gegen die Wiederholung der Taufe sagt: Nihil aliud praecipi volumus, quam quod Evangelistarum et Apostolorum fides et *traditio incorrupta* servat. Cod. Theodos. l. XVI. Tit. VI. l. 2. ed. Ritteri t. VI. p. 214.

2) Φιλομαθως ἐπιγνωθι και παρα της Εκκλησιας, ποιαι μεν ἐισι της παλαιας διαθηκης βιβλοι, ποιαι δε της καινης. Cyr. Catech. IV. nro. 33. p. 67.

3) Man sehe die §. 24. angeführte Stelle.

stins: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht das Ansehn der katholischen Kirche mich dazu bewöge 4).

II. Die Tradition wurde auch als ein Beweismittel der Glaubenslehren neben der heiligen Schrift angesehen. Ihre Beystimmung galt für eine Versicherung, daß man sich auf dem richtigen Wege befinde, und sich die Lehren der heiligen Schrift nach ihrem ächten Sinn vorstelle. So stellt Eusebius von Cäsarea den Lehrsatz auf, daß der Sohn Gottes von dem Vater unterschieden werden müsse, und glaubt zwar, daß dieser Satz aus der Bibel bewiesen werden könne, daß aber dieser Beweis durch Beyhülfe der Tradition verstärkt werde 5). Cyrillus von Alexandrien stimmt hiermit überein. Er erinnert an die apostolische Ermahnung, sich zu prüfen, ob man im Glauben sey, und

---

4) Ego vero Evangelio non crederem, nisi Ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas. Aug. contra epist. Manichaei Opp. t. VIII. p. 154. Es ist davon die Rede, daß Manes nicht im Stande sey, sich als einen Apostel Gottes gehörig zu beglaubigen. Denn daß die Schriften des N. T. von den Aposteln und inspirirten Männern abgefaßt sind, beruht auf dem Zeugnisse der katholischen Kirche; ein solches Zeugniß hat aber Manes nicht für sich aufzuweisen, folglich ist sein Vorgeben, daß er ein Apostel sey, grundlos.

5) Προς τοις θειοις ἐγγραφοις, της ἀπο περατων γης ἑως περατων καθολικης ἐκκλησιας του Θεου τας ἀπο των θειων γραφων μαρτυριας, ἐξ ἀγραφου παραδοσεως σφραγιζομενης. Euseb. contra Marcellum l. I. c. I. p. 9.

und hält die Befolgung derselben für desto nöthiger, weil der Verstand durch Eigenliebe leicht verführt werde, den rechten Weg zu verlassen, und hernach sehr ungern die einmal aufgefaßten Meinungen als thöricht verwerfe. Als Sicherungsmittel gegen diese Gefahr schlägt er die fleißige Beschäfftigung mit den Schriften derjenigen Väter vor, welche wegen der Rechtglaubigkeit und Genauigkeit ihrer Lehre überall im besten Rufe sind. Das Bestreben aller derer, fügt er hinzu, welche einen unverdorbenen Sinn haben, muß darauf gerichtet seyn, den Meinungen jener Väter zu folgen, denn sie, die ihren Geist mit der evangelischen und apostolischen Tradition erfüllt, und die Glaubenslehren aus der heiligen Schrift richtig abgehandelt haben, waren Lichter der Welt 6).

Die Uebereinstimmung mit der Tradition gewährte also die Ueberzeugung, daß man die Wahrheit auf seiner Seite habe. Eben hierdurch diente die Tradition auch zur Widerlegung der Gegner. In diesem Gebrauche waren schon Irenäus und Tertullian mit ihrem Beyspiele vorangegangen, und man betrat diesen Weg um desto lieber, weil er kürzer zum Ziele zu führen schien, als wenn man die Irrlehren aus der Bibel widerlegen wollte, wobey weitläufige exegetische Untersuchungen unvermeidlich waren. Am deutlichsten hat sich hierüber Gregor von Nyssa erklärt. „Niemand wende ein, daß die Lehre, welche wir bekennen, erst durch Be-

6) Cyrilli Al. Apologia adversus Orientales Opp. t. VI. P. I. p. 177. 178.

Beweise erhärtet werden müsse. Uns ist zum Beweise unsrer Lehren die von den Vätern auf uns gekommene Ueberlieferung hinreichend, welche wie eine Erbschaft der Folge nach von den Aposteln durch die nachher lebenden Heiligen uns ist übergeben worden. Diejenigen hingegen, welche neue Lehren einführen wollen, müssen erst Beweise durch Schlüße zu Hülfe nehmen" 7). Gregor glaubt also, vermöge der Tradition seyen die Katholischen gleichsam im Besitzstande, und die Last des Beweises liege daher nicht ihnen, sondern den Gegnern ob. Beyspiele von diesem Gebrauche der Tradition geben fast alle Streitigkeiten und Streitschriften dieses Zeitalters 8).

III. **Die Tradition galt nicht nur für ein Beweismittel neben der Bibel, sondern auch für eine eigne Erkenntnißquelle,** aus welcher man solche Lehrsätze ableiten könne und müsse, die in der Bibel entweder gar nicht, oder doch nicht deutlich genug vorgetragen sind. Chrysostomus schließt aus 2 Theß. 2, 15., daß die Apostel nicht alles durch Briefe, sondern manches ohne Schriften gelehrt haben (αγραφως παρεδιδοσαν). Beides, setzt er hinzu, ist glaubwürdig. Daher laßt uns auch die kirchliche Ueberlieferung für glaubwürdig halten. Es ist Ueberlieferung, weiter frage nichts (d. h. das muß Dir ohne alle weitere Gründe zum Glauben genug seyn) 9). Es wäre sehr willkührlich, wenn man diese

7) Contra Eunom. l. IV. Opp. t. II. p. 554.
8) Man sehe z. B. Athan. de Syn. Opp. t. I. p. 922.
9) Chrys. in ep. 2. ad Thessal. Homil. IV. Opp. t. XII. p. 385.

diese ganz allgemeine Empfehlung der Tradition blos auf Gebräuche einschränken wollte. — Doch selbst diejenige Tradition, welche blos Gebräuche betraf, wurde dogmatisch, indem man aus dem Daseyn derselben die Richtigkeit gewisser Lehrsätze folgerte, ohne deren Voraussetzung jene Gebräuche zwecklos seyn würden. Auf diese Art beweist Augustin die Lehre von der Erbsünde aus der von Alters her in der katholischen Kirche eingeführten Gewohnheit, den Exorcismus auch bey den Kindern der Glaubigen zu gebrauchen, und hält diesen Beweis, wenn auch kein andrer vorhanden wäre, für völlig hinlänglich 10).

Gregorius von Nazianzus vertheidigte die gleiche Würde des heil. Geistes mit dem Vater und dem Sohne gegen die Macedonianer, welche sie unter andern aus dem Grunde leugneten, weil sie in der heil. Schrift nicht gelehrt werde. Gregor giebt ihnen zu, daß der heil. Geist nicht namentlich und vollkommen deutlich, wie der Vater und Sohn, Gott genannt werde, hilft sich aber mit der Auskunft, der göttliche Unterricht werde stufenweise ertheilt, das A. T. habe den Vater offenbar, den Sohn nur dunkel bekannt gemacht, das N. T. habe den Sohn bekannt gemacht, den Geist hingegen nur angedeutet; jetzt hingegen sey der Geist bey uns wirksam, und mache sich uns bekannt. Denn es war nicht sicher, setzt er hinzu, den Sohn zu verkündigen, ehe die Gottheit des Vaters anerkannt war, und

10) Aug. contra Iulianum l. VI. c. 5. Opp. t. X. p. 669.

und den Geist bekannt zu machen, ehe der Sohn angenommen war, weil sonst die Menschen durch die Menge der ihnen zu gleicher Zeit mitgetheilten Kenntnisse gleichsam würden seyn überladen worden 11). Gregor zweifelt also nicht, daß zu dem Christenthum noch, nachdem der biblische Kanon vollendet war, neue Glaubensartikel haben hinzukommen können, und rechnet die Lehre von der Gottheit des heil. Geistes unter die später festgesetzten, also auf der Auctorität der Kirche beruhenden Bestimmungen.

Die noch ausführlicheren Erklärungen von Basilius dürfen eben so wenig übergangen werden. Ihm waren Vorwürfe gemacht worden, daß er bey Lobpreisungen Gottes statt der Formel: Ehre sey Gott dem Vater, durch den Sohn, in dem heiligen Geiste; auch eine andre: Ehre sey dem Vater mit dem Sohne und dem heil. Geiste; gebraucht, und dadurch allen dreyen gleiche Verehrung bezeugt habe. Hiergegen vertheidigt sich Basilius: Von den in der Kirche aufbewahrten Erklärungen und öffentlichen Lehren, haben wir einige aus dem Unterricht der heiligen Schrift, andere nehmen wir an, weil sie durch die apostolische Tradition als Geheimnisse auf uns gekommen sind 12). Beide haben

11) Gregor. Naz. orat. XXXVII. p. 605. 608 et 609.

12) Των ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ πεφυλαγμενων δογματων και κηρυγματων τα μεν ἐκ της ἐγγραφων διδασκαλιας ἐχομεν, τα δε ἐκ της των Αποστολων παραδοσεως διαδοθεντα ἡμιν ἐν μυστηριῳ παραδεξαμεθα. — Den Unterschied zwischen δογμα

haben gleiche Gültigkeit in der Religion, und niemand wird ihnen widersprechen, wer nur ein wenig Erfahrung in kirchlichen Anordnungen hat. Denn wenn wir die nicht geschriebenen Gewohnheiten als unbedeutend verwerfen wollten, so würden wir dadurch unvermerkt dem Evangelium selbst einen tödtlichen Schaden zufügen. — Hierauf folgt dann eine Reihe von Beyspielen, welche, weil sie blos von äusseren Gebräuchen hergenommen sind, auf den Gedanken bringen könnten, daß Basilius die Tradition nur über diese erstrecke; allein das Gegentheil erhellt daraus, weil er eine Anwendung davon auf die Lehre vom heil. Geist macht, und die Pflicht ihn, gleich dem Vater und dem Sohne anzubethen, auf die vermöge der Tradition aus den Taufgebräuchen gezogene Folgerungen gründet 13); so wie

---

und κηρυγμα giebt Basilius gleich hernach an. Ἀλλο γαρ δογμα και ἀλλο κηρυγμα. Τα μεν γαρ δογματα σιωπαται, τα δε κηρυγματα δημοσιευεται. Unter κηρυγματα versteht er also alle religiöse Lehren und Anstalten, welche dem Volke bekannt gemacht werden, oder deren Kenntniß jedem Christen nöthig ist; hingegen unter δογματα die weiteren Erklärungen und Bestätigungsgründe von jenen, welche zu kennen nur für Einsichtsvollere gehört. Die letzten werden als μυστηρια betrachtet d. h. nicht jedem ohne Unterschied bekannt gemacht, ja sie sind in der Schrift nur dunkel angedeutet, damit sie nicht durch allgemeine Bekanntmachung in Geringschätzung fallen mögen.

13) Ἀυτην ὁμολογιαν της πιστεως ἐις πατερα και ὑιον και ἁγιον πνευμα ἐκ ποιων γραμματων ἐχομεν; ἐι μεν γαρ ἐκ της του βαπτισματος παραδοσεως, κάτα το της ἐυσεβειας

wie überhaupt das Urtheil über die Wichtigkeit der Tradition ganz allgemein ist, und keinesweges von Basilius blos auf die Gebräuche beschränkt wird 14). Hiermit ist noch eine andere Stelle desselben Verfassers zu verbinden: „Gegen diejenigen, welche sagen, die Lobpreisung: Mit dem heiligen Geiste 15), habe keine Zeugnisse für sich, und sey nicht schriftmäßig, machen wir folgenden Schluß: Wenn weiter nichts unschriftmäßiges angenommen wird, so mag man auch dieses verwerfen, wenn aber viele andre geheimnißvolle Dinge, welche die Schrift nicht lehrt, unter uns gültig sind, so laßt uns auch dieses annehmen. Ich halte es für apostolisch, auch bey den ungeschriebenen Traditionen zu beharren" 16).

In-

ἀκολουθον, ὡς βαπτιζομεθα ὀυτω και πιϛευειν ὀφειλοντες, ὁμοιαν τω βαπτισματι την ὁμολογιαν κατατιθεμεθα, συγχωρησατοσαν και ἡμιν ἐκ της ἀυτης ἀκολουθιας ὁμοιαν τη πιϛει την δοξαν ἀποδιδοναι.

14) Die ganze bisher angeführte Stelle des Basilius steht de Spiritu S. c. 27. Opp. t. III. p. 54. seqq.

15) Man darf nicht vergessen, daß hier nicht von einer gleichgültigen Formel oder blosen Worten die Rede ist, sondern daß die Doxologie des heil. Geistes mit dem Vater die beiden gebührende gleiche Anbethung bezeichnen soll.

16) De Spir. S. c. 29. p. 59. Auch in andern Stellen beweiset Basilius seine Hochachtung gegen die Tradition z. B. Contra Eunom. Opp. t. I. p. 210. et 211. Contra Sabellianos Hom. Opp. t. II. p. 194.

Indessen sind bey diesem Gebrauche der Tradition nicht alle Schriftsteller einig. Cyrill von Jerusalem will nur das vortragen, was die heil. Schrift sagt, hingegen über das, was diese nicht lehrt, auch nichts zu bestimmen wagen 17). Manche Lehrer beweisen das einemal dieselbe Lehre aus der Bibel, welche sie das andremal als etwas vorstellen, was in der Bibel nicht gelehrt werde, sondern blos auf der Tradition beruhte, wie z. B. Augustin die Kindertaufe zuweilen auf blose Tradition, zuweilen auf Schriftbeweise gründet. Die Ursache der Ungleichheit der Kirchenlehrer in diesem Stücke muß wohl vornehmlich in ihren schwankenden exegetischen Grundsätzen gesucht werden. Bey ihrer willkührlichen Auslegungsmethode fanden sie bald mehr mehr bald weniger in der Bibel, das einemal also begnügten sie sich einen Satz auf die Tradition zu stützen, welchen sie ein andresmal durch künstliche Deutungen auch in der Bibel zu entdecken wußten.

IV. Die Tradition wurde auch eine Regel für die Bibelerklärung. Daß bey der Auslegung der heiligen Schrift die Tradition zu Hülfe genommen werden müsse, und beträchtliche Dienste leiste, sagt Epiphanius ausdrücklich 18). Bey den heftigen dogmatischen Händeln im vierten und fünften Jahrhundert kamen besonders gewisse Beweisstellen in Untersuchung, welche die eine sowohl als die andre Parthey für sich anführte, und

---

17) Cyrilli Cat. XVI. nro. 2. p. 244.

18) Epiph. Haer. LXI. nro. 6, Opp. t. I. p. 510. 511.

und es wurde für ein Kennzeichen der Rechtglaubigkeit angesehen, solche Stellen nicht anders als auf die den katholischen Lehrern gewöhnliche Art zu erklären. Die erste Sirmische Synode setzte z. B. das Anathema darauf, wenn jemand die Stelle 1 Buch Mos. 1, 26. Lasset uns Menschen machen, nicht als Anrede des Vaters an den Sohn, sondern als ein Selbstgespräch erklären würde 19). Dadurch entstand allmählich eine gewisse Furcht, von gewöhnlichen Erklärungen abzugehen, und eine Geneigtheit berühmten Auslegern überall zu folgen. Wenn aber auch die bessern Bibelerklärer noch ihren eignen freyern Weg giengen, so waren sie wenigstens so weit an die Tradition gebunden, daß sie nichts in der Bibel finden, nichts aus ihr herleiten durften, was jener entgegenstand. In der letzten Hälfte unsrer Periode nahm auch in der Bibelerklärung die blinde Nachahmungssucht so sehr zu, daß eine exegetische Tradition völlig herrschend wurde, bey welcher die Griechen dem Chrysostomus, die Lateiner dem Augustin zu folgen pflegten.

§. 37.

Nach den Zeugnissen, welche bisher über das Ansehn und den Einfluß der Tradition zusammengestellt worden sind, kann das, was Vincentius von Lirinum, ein Gallischer

---

19) Auch gewisse Erklärungen andrer ähnlicher Stellen anathematisirte sie ebenfalls. Fuchs Biblioth. der Kirchenvers. 2 Thl. S. 192.

lischer Mönch, gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts in seiner Erinnerungsschrift gegen die Ketzer darüber vortrug, gar nicht mehr als neu oder unerhört angesehen werden, ob man gleich gestehen muß, daß er diesen Gegenstand genauer und zusammenhängender abgehandelt habe, als vor ihm geschehen war. Vincentius versichert, sich bey den gelehrtesten und berühmtesten Männern nach einer festen und allgemeinen Regel erkundigt zu haben, wodurch man den wahren katholischen Glauben von den verkehrten Meinungen der Ketzer unterscheiden könne. Von allen bekam er die Antwort, man könne sich von der Richtigkeit des Glaubens durch zwey Mittel versichern, durch die heilige Schrift und durch die Tradition (primum divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione). Hierbey macht er sich die Einwendung, warum man noch eine kirchliche Auctorität zu Hülfe zu nehmen nöthig habe, da doch die Regel der heil. Schrift vollkommen und gänzlich zureichend sey (cum sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia sufficiat), und lößt dieselbe durch Hinweisung auf die große Verschiedenheit der Bibelerklärungen, welche von den Ketzern zur Bestätigung ihrer mancherley Meinungen vorgebracht würden 1). Hierauf giebt Vincentius

---

1) Die Protestanten, wenn sie das Ansehn der dogmatischen Tradition in dem christlichen Alterthume bestritten, beriefen sich dabey vornehmlich auf solche Aussprüche der Kirchenlehrer, worin die heilige Schrift für zureichend zur Erkenntniß der Glaubenslehren und Lebensvorschriften erklärt wird. So heißt es z. B. bey Augustin: In iis, quae aperte in

Anweisungen, wie man die Tradition gebrauchen müsse. Man soll nämlich bey ihr auf die Allgemeinheit, auf das Alterthum und auf die Uebereinstimmung sehen. Man soll der Allgemeinheit folgen, so daß man diejenigen Vorstellungsarten vorzieht, welche nicht blos an einigen Orten und Gegenden, sondern überall angenommen werden. Man soll dem Alterhume folgen, so daß man die beständig behauptete Lehre der neu aufgekommenen vorzieht. Wir sollen endlich der Uebereinstimmung folgen, daß wir, wenn mehrere Vorstellungsarten alte Zeugnisse für sich haben, diejenige für wahr ansehen, für welche beynahe alle (d. h. bey weitem die meisten) alten Zeugnisse sprechen, — Daraus ergiebt sich von selbst, was der katholische Christ zu thun hat. Er wird, wenn ein Theil der Kirche sich absondert, nicht diesem, sondern dem übrigen Ganzen folgen. Er wird, wenn auch die ganze jetzige Kirche mit ketzerischen Gifte angesteckt würde, sich an die richtiger lehren=

Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem. De doctrina Christ. l. II. c. 9. Es finden sich viele ähnliche Stellen, allein aus dem hier vorgetragenen Gedanken des Vincentius läßt sich erkennen, wie sie verstanden werden müssen. Man gab wohl zu, daß die damals geltende Kirchenlehre von den Glaubigen in der Bibel gefunden werden könne (d. h. ein rechtglaubiger Bibelausleger war im Stande, alle kirchlichen Bestimmungen in die Bibel hineinzutragen), allein einen Zweifler oder Gegner glaubte man nicht aus der Bibel allein zur Ueberzeugung bringen zu können, sondern der Hülfe der Tradition zu bedürfen.

lehrende Vorzeit halten, und dabey nicht etwa nach einzelnen Männern, die aus Unwissenheit oder Verwegenheit etwas eigenthümliches vortrugen, sondern nach demjenigen, was die Kirche von Alters her allgemein auf Kirchenversammlungen entschieden hat, sich richten. Wäre endlich eine solche allgemeine Entscheidung nicht vorhanden, so wird er die verschiedenen Meinungen der Vorfahren vergleichen, und das als unzweifelhafte Glaubensregel für sich ansehen, was bewährte Kirchenlehrer, die in der Gemeinschaft der Kirche geblieben sind, in verschiedenen Orten und Zeiten, einstimmig, unverdeckt und beharrlich, behauptet, geschrieben und gelehrt haben 2). Das Kennzeichen des ächten rechtglaubigen Christen besteht also darin, alles das als einen Glaubensartikel anzunehmen, was er für allgemeine aus dem Alterthume herrührende Lehre der katholischen Kirche erkennt 3). Doch macht Vincentius die Anmerkung, daß das von ihm so sehr empfohlene Ansehn der

2) Common. p. 278. seqq. ed. Baluz. Brem.

3) Ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni nihil praeponit, non hominis cuiuspiam auctoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam; sed haec cuncta despiciens, et in fide fixus et stabilis permanens, quidquid universaliter Ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit; quidquid vero ab aliquo deinceps uno praeter omnes vel contra omnes sanctos novum et inauditum subinduci senserit, id non ad religionem, sed ad tentationem potius intelligat pertinere. p. 305.

der Tradition eigentlich nur zur Widerlegung neu aufkeimender Ketzereyen brauchbar sey, hingegen die schon alt gewordenen Ketzereyen müsse man entweder blos aus der heiligen Schrift bestreiten, oder deswegen meiden, weil sie schon längst auf allgemeinen Kirchenversammlungen des Irrthums überführt und verdammt worden sind. Auch soll man die Uebereinstimmung der alten heiligen Väter nicht gerade in allen unbedeutenden Fragen über das göttliche Gesetz, sondern allein oder wenigstens vorzüglich, wenn es auf die Regel des Glaubens ankommt, aufsuchen und befolgen 4). Endlich darf nicht übersehen werden, daß Vincentius, ob er gleich die heilige Schrift als die erste Erkenntnißquelle aufstellt, doch in der That sie von der zweyten, der Tradition, abhängig macht, indem er die Regel aufstellt, daß sie, wenigstens in Hauptpunkten, (in iis duntaxat praecipue quaestionibus, quibus totius catholici dogmatis fundamenta nituntur) nach den Traditionen der katholischen Kirche erklärt werden müsse, wobey man wieder auf die Allgemeinheit, das Alterthum, und die Uebereinstimmung zu sehen habe 5).

Vincentius hat also das, was die ältern Lehrer über die Tradition in zerstreuten Aeusserungen gesagt hat-

4) Quae antiqua sanctorum Patrum consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum, certe praecipue, in fidei regula magno studio nobis et investiganda et sequenda. p. 318.

5) p. 317. cf. Common. II. p. 321.

hatten, in eine zusammenhängende Theorie gebracht, bestimmtere Regeln über den Gebrauch derselben gegeben, nicht weniger diesen Gebrauch durch Beyspiele erläutert.

§. 38.

Die Tradition hatte also ein ausnehmend großes Ansehn unter den Christen, und alles, was auf sie sich gründete, wurde als ein Glaubensartikel angesehen, wovon man sich nicht entfernen dürfe; allein auch ihr Umfang wurde in der jetzigen Periode durch neue Zusätze ausnehmend erweitert und bereichert. Sie war einem Strome gleich, der während seines Laufes eine Menge von Bächen und Flüssen aufnimmt, und dadurch selbst immer breiter und tiefer wird. Solche Zusätze erhielt die Tradition erstlich durch die Kirchenversammlungen, besonders die ökumenischen. Was auf ihnen festgesetzt war, wurde, wenn auch anfangs manche es bezweifelten, allmählich als wesentlicher und unantastbarer Theil der Kirchenlehre, und hingegen die auf ihnen verworfenen Meinungen wurden als verabscheuungswürdige Ketzereyen angesehen. Wie aber die Kirchenversammlungen die Tradition bestimmten, so hiengen sie wieder gewissermassen von derselben ab. Denn ungeachtet bey ihnen die heilige Schrift als die Schiedsrichterin aller Streitigkeiten feyerlich in der Mitte der versammelten Bischöffe hingelegt wurde, so war es doch nicht sowohl sie, als der Ausspruch älterer Synoden, und die oft mühsam zusammengetragenen Stellen früherer Kirchenlehrer, wornach die Entscheidung erfolgte.

Zweytens erhielt die Tradition Zusätze durch das Ansehn einiger Kirchenlehrer, welche neue Ideen oder Bestimmungen in Umlauf brachten, denselben durch den Ruf ihrer Gelehrsamkeit oder Frömmigkeit einen solchen Eingang verschafften, daß sie ebenfalls als wesentliche Bestandtheile der Kirchenlehre angesehen wurden. Wenn daher die fünfte ökumenische Synode die Tradition, der man zu folgen habe, bestimmen will, so führt sie zuerst die vier ökumenischen Synoden an, und fordert, daß man alles, was diese über den rechten Glauben entschieden haben, annehmen, alles was mit ihren Entscheidungen nicht übereinkommt, verwerfen und verfluchen müsse. Dann fügt sie hinzu: Ausserdem folgen wir in allen Stücken (Super haec sequimur *per omnia*) den heiligen Vätern und Kirchenlehrern, dem Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregorius dem Theologen und Gregorius von Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Theophilus, Johann von Constantinopel (Chrysostomus), Cyrillus, Leo, und Proculus (Proklus) 1).

Drittens kamen manche Meinungen und Gewohnheiten hier und da zufällig auf, breiteten sich allmählich aus, bis sie herrschend wurden, und weil man ihren Ursprung nicht wußte, schnitt man alle weitere Fragen darüber dadurch ab, daß man sie für eine apostolische Tradition erklärte, und ihnen dadurch ihre Gültigkeit sicherte 2). Dadurch konnten neue Meinungen, welche

1) Mansi Concil. Collect. t. IX. p. 201 et 202.

2) Augustin giebt deshalb die Regel: Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper (nämlich,

welche der aberglaubischen Stimmung des Zeitalters entsprachen, und deswegen sehr schnell sich ausbreiteten und allgemein wurden, in kurzer Zeit zu dem Range einer apostolischen Tradition gelangen.

Je mehrere Jahrhunderte verliefen, desto reicher wurde die Tradition durch neue Zusätze, und desto allgemeiner wurde die Anwendung, welche man von ihr machte. Ohne Muth und Geschick zum eignen Denken und Prüfen folgte man mit blinder Verehrung den Aussprüchen der Vorfahren, und nahm sich nicht einmal die Mühe, die Regeln zu befolgen, welche Vincentius über den Gebrauch der Tradition gegeben hatte. Oft wurden einige wenige und noch dazu zweydeutige Zeugnisse älterer Lehrer für hinlänglich gehalten, um die ununterbrochene Fortpflanzung einer Lehre, welche Beyfall zu finden anfieng, zu begründen. Am sichtbarsten wird das ungeheure Ansehen, zu welchem die Tradition emporgestiegen war, in den Monophysitischen Händeln, deren ganze Quelle in dem Zusammenstoßen der Aegyptischen und der morgenländischen Tradition lag, und wo endlich der ganze Streit darauf hinauslief, daß die eine Parthey sagte: Unsre Redensarten sind rechtglaubig, denn der heilige Cyrillus hat sie gebraucht; die andre Parthey erwiederte: Die Synode von Chalcedon hat so gesprochen, folglich müssen wir eben

so viel man weis) retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. De baptismo contra Donat. l. V. c. 24. Opp. t. IX. p. 140.

eben so reden; wobey dann beide Theile lieber alles wagen und leiden, als ihre Formeln aufopfern wollten.

Durch das zunehmende Ansehn der Tradition wurde allerdings die Bibel zurückgesetzt, und ihr Gebrauch seltner gemacht, allein man darf ja nicht denken, daß die Hochachtung gegen die letzte vermindert worden sey, oder daß man die Absicht gehabt habe, sie in Vergleichung mit der Tradition herabzusetzen. Vielmehr sollte die Tradition nur zur Erläuterung, Bestätigung und weitern Entwickelung der in der Bibel enthaltenen Lehre dienen. Man berief sich auf sie, weil man es für unmöglich hielt, daß sie mit der Bibel in Widerspruch stehe, und sie gleichsam als einen völlig zuverläßigen Commentar über diese betrachtete. In der Theorie blieb also die Tradition eine der Bibel nachgesetzte Erkenntnißquelle 3), allein in der Praxis wurde sie ihr gleichgesetzt

3) Hiervon führe ich nur einige Beweise an: Haec (ältere Zeugnisse für die Erbsünde) non ideo commemoravi, ut disputatorum quorumlibet sententiis tanquam auctoritate canonica nitamur, sed ut appareat, ab initio usque ad praesens tempus, quo ista novitas (der Pelagianische Lehrbegriff) orta est, hoc de originali peccato apud Ecclesiae fidem tanta constantia custoditum, ut ab eis, qui dominica tractarent eloquia, magis certissimum proferretur ad alia refutanda, quam id tanquam falsum refutari ab aliquo tentaretur. August. de peccat. mer. l. III. c. 7. Opp. t. X. Auch Theodoret hält es für etwas überflüßiges, nachdem er seine Sätze aus der heiligen Schrift bewiesen hat, noch die Aussprüche der Väter hinzuzufügen, und thut dieses nur deswegen, um dadurch desto sichrer seinem Gegner

gesetzt oder gar vorgezogen, weil man nämlich die Bibel aus ihr und nach ihr deutete, und auch die genauere Tradition lieber und öfter befragte, als die Bibel, welche nichts von vielen damals für so wichtig gehaltenen theologischen Bestimmungen enthielt.

Bey dem hohen Ansehn der Tradition', bey der Ehrfurcht insbesondre gegen die Ansprüche der ältern Lehrer lag eine Schwierigkeit im Wege, welche man mehrentheils entweder gar nicht bemerkte, oder leicht über sie hinwegschlüpfte. Die alten Kirchenlehrer nämlich, deren Schriften man als eine Regel der Rechtglaubigkeit empfahl, stimmen unter sich keineswegs überein, sondern befinden sich bey manchen Lehrsätzen in einem geraden Widerspruch gegen einander. Alle andre Lehrer suchten, wenn sie solche Entdeckungen etwa machten, die Widersprüche künstlich zu verdecken, oder mühsam auszugleichen. Hingegen Stephan Gobarus ein Monophysit und Tritheit, von dessen Lebensumständen uns nichts bekannt ist, welcher aber an dem Ende unsrer Periode gelebt haben mag, deckte die Widersprüche der Kirchenlehrer mit vieler Freymüthigkeit auf, indem er in einer eignen Schrift ihre ungleichen und entgegengesetzten Meinungen gegen einander stellte. Wäre diese Schrift, aus welcher Photius einen Auszug aufbehalten hat 4), von den übrigen Christen mit Auf-

---

jede Ausflucht abzuschneiden. Eran. Dial. I. Opp. t. IV. p. 43.

4) Photii Biblioth. Cod. 232. p. 892.

Aufmerksamkeit gelesen, und mit Unbefangenheit geprüft worden, so hätte sie viel beytragen können, um die ausschweifende Ehrerbietung gegen die ältern Väter beträchtlich herabzustimmen.

Weil in der vorigen Periode Untersuchungen über die regulam fidei, oder das kirchliche Glaubensbekenntniß angestellt worden sind 5), so ist es hier nöthig, die ungleichen Meinungen der nachherigen Schriftsteller zu bemerken. Cyrillus von Jerusalem sagt, das Glaubensbekenntniß sey aus der heiligen Schrift zusammengetragen, und enthalte den kurzen Inbegriff ihrer Lehre 6). Hingegen Rufinus giebt die Nachricht, daß das Symbolum von den Aposteln, ehe sie sich trennten, gemeinschaftlich aufgesetzt sey 7). Daß das Symbolum den Katechumenen nicht lange vor ihrer Taufe bekannt gemacht wurde, daß es als ein Geheimniß bewahrt werden mußte 8), daß dasselbe in den verschiedenen christlichen Gemeinden nicht völlig gleichförmig war 9), darf hier nur berührt werden.

§. 39.

---

5) Handb. 1 B. S. 183 und 335. ff.

6) Cyr. Catech. V. nro. 12. p. 78.

7) Ruf. expositio Symboli Ap. in Appendice Opp. Cypriani p. 17.

8) Cyrill. l. c.

9) Walch (Bibliotheca Symbol. vetus. Lemgoviae 1770) hat die Glaubensbekenntnisse der Gemeinden, so weit sie aufbehalten sind, gesammelt S. 37 — 74.

§. 39.

Oekonomie.

Die heilige Schrift und die Tradition waren die zwey öffentlich anerkannten Erkenntnißquellen der damaligen christlichen Lehre, und deswegen lag den Lehrern die Pflicht auf, jeden Lehrsatz entweder aus beiden, oder wenigstens aus einer von diesen Quellen abzuleiten. Allein öfters schlichen sich in den theologischen Lehrbegriff Sätze ein, welche weder aus der Bibel, noch aus der Tradition geschöpft waren. Was den Theologen aller Zeiten sehr häufig begegnet ist, daß auf ihr System fremdartige Ursachen einen Einfluß hatten, ohne daß sie selbst sich dessen bewust wurden, oder wenigstens ohne daß sie es gestanden, das widerfuhr auch den Kirchenlehrern unsrer Periode. In diesem Falle wurde Kunst oder Künsteley erfordert, um das, was man auf einem andern Wege gefunden hatte, mit den öffentlich anerkannten Erkenntnißquellen zu vereinigen. Man mußte den, in manchen Fällen nicht sehr leichten, Beweis führen, daß die neuen Lehrsätze und Bestimmungen, welche man in den christlichen Lehrbegriff einführen wollte, wirklich schon in der Bibel gegründet wären, und durch die Tradition unterstützt würden, oder man mußte wenigstens Auswege finden, auf welchen man den, von den Gegnern aus der Bibel oder der Tradition genommenen, Einwürfen entgehen konnte.

Bey der Bibel wurde ein solches Geschäft durch die damals herrschende Auslegungsart ungemein erleichtert. Durch diese konnte es im Ganzen nicht schwer werden,

werden, jede Vorstellung, die man angenommen hatte, als schriftmäßig darzustellen. Denn wenn man keine deutlichen Beweisstellen finden konnte, so begnügte man sich das, was man darthun wollte, durch allegorische und mystische Deutungen zu folgern, und die entgegenstehenden Stellen dadurch wegzuräumen, daß man einige Möglichkeiten angab, wie sie — leicht oder gezwungen — anders verstanden werden könnten. Man darf nur einige polemische Schriften dieses Zeitalters lesen, um Beyspiele in Menge zu dieser Art des Verfahrens zu sammeln.

Zuweilen führte man auch bey dem Gebrauche der Bibel gegen Widersacher bittere Klagen über Verfälschungen, welche von den Ketzern in den biblischen Handschriften unternommen wären, um dadurch ihre Meinungen zu begünstigen, oder um Stellen, welche zu ihrer Widerlegung gebraucht werden könnten, wegzuschaffen. So beschuldigt Ambrosius die Arianer, daß sie bey Joh. 3, 6. den Zusatz: quia Deus spiritus est; ausgelöscht hätten 1). Aehnliche Beschuldigungen sind gegen die Macedonianer und Nestorianer erhoben worden. Zuverläßig sind aber diese Vorwürfe ungegründet, und blos daher entsprungen, weil man die aus zufälligen Ursachen entstandenen Verschiedenheiten der Handschriften für vorsätzliche Verfälschungen ansah.

Allein wenn sich kein Verdacht der Verfälschung erregen ließ, und bey den Versuchen, die Bibelstellen durch

1) Ambros. de Spiritu S. l. III. c. 11.

durch andre Erklärungen auf die Seite der Katholischen zu ziehen, der Zwang gar zu sichtbar wurde, oder wenn man den auf biblische Stellen gegründeten Einwendungen der Gegner gern mehr als eine Antwort entgegen setzen wollte, so ergriff man eine Auskunft, die freilich auf einmal allen Verlegenheiten dieser Art ein Ende machen konnten. Man behauptete, daß die heiligen Schriftsteller aus Herablassung, κατα οικονομιαν oder κατα συγκαταβασιν, geredet hätten, d. h. sie hätten nicht ihre eigne Meinung und Ueberzeugung vorgetragen, sondern sich nach der Schwäche ihrer Leser gerichtet und zu dem Besten derselben sich verstellt. Schon Clemens von Alexandrien und Origenes hatten diesen Gedanken für unschuldig, und für anwendbar bey der Bibelerklärung gehalten, und in unsrer Periode machte man von dieser Accommodationstheorie einen häufigen Gebrauch. Zuweilen gebrauchte man zwar sie blos dazu, um Stellen der Bibel, welche sich zu widersprechen schienen, in Harmonie zu bringen, oder um sinnliche Beschreibungen von Gott, die in der Bibel vorkommen, oder Anordnungen, die für anstößig gehalten wurden, auf eine Gottes würdige Art zu erklären 1). Zuweilen mußte aber die Oekonomie den Kirchenlehrern blos zu

1) Beyspiele hiervon kommen besonders bey Chrysostomus häufig vor. Er sucht z. B. die Erzählungen des A. T. von den göttlichen Erscheinungen durch dieses Mittel mit dem Ausspruch Jesu, daß niemand Gott gesehen habe Joh. 1, 18. zu vereinigen. Homil. XIV. in Ioh. Opp. t. VIII. p. 94. Mehrere ähnliche Stellen hat Suicer unter dem Wort συγκαταβασις thes. eccles. t. II. p. 1067. gesammelt.

zu einer Nothhülfe dienen, um ihr System aufrecht zu erhalten, wenn sie einen von ihren Gegnern aus einer biblischen Stelle genommenen Einwurf auf keine andre Art befriedigend zu heben vermochten 2). Die laxe Moral der Kirchenväter, nach welcher eine wissentliche Unwahrheit nicht für tadelhaft galt, sobald dadurch ein guter Zweck erreicht werden könne, kam ihnen zu statten, um auch die weitgetriebensten Anwendungen dieser Oekonomie mit der Ehre der heiligen Schriftsteller und mit dem Glauben an die Göttlichkeit der Bibel vereinbar zu finden.

Nur Augustinus, welcher überhaupt über Wahrhaftigkeit strengere Grundsätze hatte, gieng hierin von seinen Zeitgenossen ab. Veranlaßt durch Hieronymus, welcher den Widerspruch des Paulus gegen Petrus (Gal. 2.) für eine blose Verstellung des Apostels erklärt hatte 3), widersprach er sehr nachdrücklich einer so

---

3) Die Stelle Marc. 13, 32. wurde von den Arianern als ein entscheidender Beweisgrund gebraucht, daß der Sohn Gottes nicht alle Dinge gewust habe, und also geringer als der Vater sey. Die katholischen Lehrer erwiederten: Allerdings hat der Sohn den Gerichtstag gewußt, und redet hier blos κατ' οἰκονομίαν, er stellt sich, als wenn er ihn nicht wisse, um seiner Schüler willen, damit diese ihn nicht weiter fragen sollen u. s. w. *Athan.* Orat. in Arian. IV. Opp. t. I. p. 493. *Basil.* ep. 8. Opp. t. III. p. 85. und am ausführlichsten Chrysost. in Evang. Matth. Homil. LXXVIII. Opp. t. VII. p. 815. — Auch Hilar. de trinit. l. IX. p. 1022.

4) Hieron. Comment. in ep. ad Galat. Opp. t. IX. p. 131.

so weit getriebenen Oekonomie, und zeigte einleuchtend die Gefahr, welche daraus für das ganze Ansehn der Bibel entspringe. Wollte man zugeben, bemerkte er, daß die biblischen Verfasser zuweilen wissentliche Unwahrheiten vorgetragen hätten; so würde jeder alle die Lehren, die ihm unglaublich, und alle die Vorschriften, die ihm beschwerlich vorkämen, unter solche gutgemeinte Unwahrheiten rechnen 5).

§. 40.

Bey dem Gebrauche der Tradition zeigten sich ebenfalls bedeutende Schwierigkeiten. Bey ihr lag die Voraussetzung zum Grunde, daß die herrschende Kirchenlehre von den Aposteln an bis auf die damalige Zeit unverändert sey fortgepflanzt worden. Unglücklicherweise aber war diese Voraussetzung historisch falsch. Die ältern Lehrer hatten nicht nur von manchen nachher festgesetzten Sätzen nichts gewußt, sondern, was noch schlimmer war, in ihren Schriften zuweilen das Gegentheil von demjenigen behauptet, was späterhin als

5) Mihi videtur exitiosissime credi, aliquod in libris sacris haberi mendacium, i. e. eos homines, per quos nobis illa Scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in libris suis fuisse mentitos. — Admisso enim in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non, ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur. August. ep. 28. Opp. t. II. p. 47.

als allein richtige Kirchenlehre galt. Man fand sich daher in der unangenehmen Verlegenheit, entweder manchen kirchlichen Lehrsatz als unhaltbar aufzugeben, oder einen oder mehrere von den durch das Alterthum ehrwürdigen, durch ihre Verdienste berühmten, oder gar durch das Märtyrerthum geheiligten Vorfahren des Irrthums beschuldigen zu müssen, und diese Verlegenheit wurde desto größer, weil die Gegner, welche nicht weniger Werth auf die Tradition setzten, auf solche alte ihnen günstige Zeugnisse sich zu berufen nicht versäumten.

Unter solchen Umständen sah man sich oft zu sehr gewagten Auskunftsmitteln genöthigt. Bald leugnete man geradezu die Aechtheit derjenigen Schriften ab, deren Inhalt man mit dem kirchlichen Lehrbegriff vereinigen zu können verzweifelte 1). Bald äusserte man wenigstens den Verdacht, daß einzelne Stellen solcher Schriften von Irrlehrern seyen verfälscht worden 2). Einen

---

1) Die Monophysiten beriefen sich auf einige Schriften des Römischen Bischoffs Julius, auch des Athanasius und des Gregorius Thaumaturgus. Um ihnen diese Auctoritäten zu entreissen, würden alle jene Schriften für untergeschoben, und für einen Betrug der Apollinaristen erklärt, welche ihre Irrthümer hätten empfehlen wollen. Leontius schrieb darüber ein eignes Buch: Adversus fraudes Apollinistarum in Canisii lectionibus antiquis ed. Basnage t. I. p. 600.

2) Derselbe Leontius behauptet, Dioskurus habe einige Stellen des Cyrillus von Alexandrien, worauf sich ebenfalls die

Einen andern Ausweg bot eine geschickte Erklärung der anstößigen Stellen dar, und hierbey mußte wieder die Lehrart κατ' οἰκονομίαν große Dienste leisten. Die Arianer hatten sich darauf berufen, daß Dionysius Bischoff zu Alexandrien Lehrsätze aufgestellt habe, die von den ihrigen nicht entfernt seyen. Dieser Vorwurf mußte einem Athanasius desto empfindlicher seyn, weil dadurch die Ehre seines eignen Vorfahren angegriffen wurde, und er trägt kein Bedenken die von den Arianern angeführte Stellen für solche zu erklären, wo Dionysius κατ' οἰκονομίαν geschrieben, oder seine wahre Meinung verborgen habe, um die Sabellianer desto treffender zu widerlegen, weil ein verständiger Arzt mancherley Mittel nach Beschaffenheit der Umstände anwenden müsse 3). Basilius der Große, der kein so unmittelbares

---

Monophysiten beriefen, verfälscht. De Sectis Act. VIII, in Biblioth. max. PP. t. IX. p. 672.

3) Athan. de sentent. Dionysii Opp. t. I. p. 552. Athanasius führt zwar Gründe an, warum er die Stellen des Dionysius nicht für einen Ausdruck der Ueberzeugungen desselben hält, sie sind aber sehr schwach. Zuerst dient ihm das zum Beweise, daß Dionysius nie, um eine Ketzerey zu behaupten, die Kirche verlassen hat, sondern in ihr ehrenvoll gestorben ist, und daß sein Andenken noch jetzt in den Kirchenverzeichnißen aufbewahrt wird (l. c. p. 550.). Eine wahre petitio Principii! Noch dazu hätten die Arianer den Schluß umkehren können: Warum will man uns verdammen, da man doch einen Mann, der mit uns einerley Meinung hatte, ruhig in der Kirche sterben ließ, und sein Andenken noch nach dem Tode ehrt? — Ein andrer Grund ist besser, aber doch nicht entscheidend. Athanasius erinnert,

telbares Interesse, wie Athanasius dabey hatte, die Rechtglaubigkeit des Dionysius zu retten, gesteht offen, daß derselbe geirrt habe 4). Allein in einem andern Falle, wo ihn die Sache näher angieng, bey einigen Stellen des Gregorius Thaumaturgus, welcher den Vater und den Sohn für Eine Hypostase erklärt, und den Sohn ein Geschöpf genannt hatte, verschmäht er dieselbe Auskunft nicht, daß Gregor nicht aus eigner Ueberzeugung, sondern blos um Gegner desto leichter zu bestreiten (ὀυ δογματικως ἀλλ ἀγωνιςικως) so geschrieben habe 5).

Zuweilen suchte man ferner dem Gewicht der von den Gegnern angeführten Auctoritäten dadurch zu entgehen, daß man behauptete, die ältern Lehrer hätten den Satz in einem ganz andern Sinne genommen als die neuern Gegner, und was von jenen in einem guten und rechtglaubigen Verstande gesagt sey, könne diesen nicht zu Gute kommen, welche einen bösen und verwerflichen Verstand hineinlegten. Eine solche Antwort bekamen z. B. die Arianer, wenn sie anführten, daß

man müsse die Meinung des Dionysius nicht nach Einem Briefe, sondern nach seinen sämtlichen Schriften, aus welchen er rechtglaubiglautende Stellen anführt, beurtheilen, p. 551. Allein dabey blieb noch immer die Frage: ob die ersten oder die letzten Stellen die wahre Meinung des Dionysius ausdrücken?

4) Basil. ep. IX. Opp. t. III. p. 90.

5) ep. 210. p. 316.

daß das Wort ὁμοουσιος auf einer Kirchenversammlung zu Antiochien im dritten Jahrhundert verworfen worden sey. Man hat dort, erwiederten die Katholischen, nur den Misbrauch des Wortes verworfen, dessen rechtglaubiger Sinn nachher zu Nicäa bestätigt worden ist 6).

Wenn endlich keins von diesen Auskunftsmitteln anwendbar war, oder nicht ausreichte; so war man freilich genöthigt zu gestehen, daß der ältere Lehrer, auf welchen die Gegner sich beriefen, geirrt habe. Allein wie ein solches Geständniß nur höchst ungern geschah, so wurde es, so viel als nur möglich war, gemildert, und man war besorgt, alle nur erdenkliche Ent-

---

6) Merkwürdig sind die Aeusserungen des Athanasius hierüber, weil sie auf die damalige Lehrart der Christen in diesem Stücke Licht werfen. Man darf, sagt er, die Bischöffe zu Nicäa und zu Antiochien ja nicht als streitend mit einander vorstellen, denn beide sind Väter, oder gar sagen, daß die einen richtig, die andern falsch entschieden hätten, denn alle sind in Christo entschlafen. Man darf auch nicht nach der Zahl der Bischöffe, oder nach der Zeit urtheilen, so daß die größere Anzahl vor der geringeren, oder die frühere Versammlung vor der spätern den Vorzug behielte, denn alle, wie ich gesagt habe, sind Bischöffe. De Synod. P. 917. 918. Hierauf sucht Athanasius zu zeigen, daß die Nicänischen Väter keine Neuerung vorgenommen haben, weil sie in den Gebrauche des Wortes ὁμοουσιος schon ältere angesehene Vorgänger gehabt hätten, und daß beide Synoden in Grunde einstimmig seyen, ob sie gleich nach der Verschiedenheit der Umstände und Rücksichten verschieden geurtheilt haben.

Entschuldigungen für jenen Lehrer aufzusuchen. In diesem Falle befand sich z. B. Augustinus gegen die Donatisten, welche ihre Wiederholung der Taufe bey Ketzern mit dem Vorgange des Cyprianus rechtfertigten, und er bietet alle Kunst auf, den berühmten Bischoff zu schonen, ohne daß jedoch die Donatisten etwas dadurch gewinnen sollten. Bald entschuldigt er ihn damit, er habe früher gelebt, als die allgemeine Kirche darüber eine Entscheidung gegeben hätte, welcher er gewiß würde beygetreten seyn, wenn sie schon zu seiner Zeit vorhanden gewesen wäre. Bald sieht er in dem Irrthum des Bischoffs von Carthago eine göttliche Fügung, welche für die Kirche lehrreich und heilsam seyn sollte. Bald äussert er die Hoffnung, es sey möglich, daß Cyprian seinen Irrthum noch zurückgenommen habe, wenigstens würde er dazu bereit gewesen seyn, wenn er ihn als Irrthum erkannt hätte 7). Vincentius von Lirinum findet es gar nicht anstößig, dieselbe Meinung an Cyprian als dem Urheber für verzeihlich, hingegen an den Donatisten für höchst verdammlich zu erkennen 8).

Ueber-

7) De baptismo contra Donatistas libri VII. z. B. l. I. c. 18. Opp. t. IX. p. 93. et al.

8) Die Stelle des Vincentius, die zwar sehr ernsthaft gemeint ist, die man aber leicht für eine bittere Spötterey nehmen könnte, verdient ganz hier eingerückt zu werden: O rerum mira conversio! Auctores eiusdem opinionis catholici, consectatores vero haeretici judicantur, absolvuntur magistri, condemnantur discipuli, conscriptores librorum filii regni erunt, adsertores vero gehenna suscipiet.

Ueberhaupt bewirkte die große Hochachtung gegen das Alterthum einen auffallenden Unterschied in der Art, wie man die Vorfahren und die Zeitgenossen beurtheilte. Abweichungen von der kirchlichen Rechtglaubigkeit wurden bey den ersten eben so bereitwillig entschuldigt, als bey den letzten mit der größten Strenge gerügt. Claudianus Mamertus erzählt von Hilarius, er habe den Irrthum, daß Christus keine Schmerzen empfunden habe, gelehrt, urtheilt aber zugleich, er habe diesen Irrthum durch sein standhaftes Bekenntniß (der Trinitätslehre gegen die Arianer) vergütet 9). Cyrill von Alexandrien, der eine Natur in Christo behauptet hatte, wurde als ein Heiliger und als eine Säule der Rechtglaubigkeit verehrt; die Monophysiten, welche gestützt auf sein Ansehn das nämliche lehrten, wurden als Ketzer verflucht. Den ältern Vätern verzieh Augustin, quod securius de gratia Dei locuti sint, nur die Pelagianer durften auf gleiche Nachsicht keinen Anspruch machen.

§. 41.

Nam quis ille tam demens est, qui illud sanctorum omnium et Episcoporum et Martyrum lumen, beatissimum Cyprianum, cum ceteris collegis suis in aeternum dubitet regnaturum esse cum Christo? Aut quis tam sacrilegus, qui Donatistas et ceteras pestes, quae illius auctoritate Concilii rebaptizare se jactitant, in sempiternum neget arsuros esse cum Diabolo? Commonit p. 285. Diese Stelle schildert treffend die Denkungsart der damaligen Zeit, obgleich nicht alle eben so offenherzig wie Vincentius diese Denkungsart eingestanden.

9) Opinionis huius vitium confessionis virtute abolevit. Claud. Mam. de statu animae. l. II. c. 9.

§. 41.

Theologische Untersuchungsfreyheit.

Nachdem die Hauptquellen der damaligen Religionslehre angegeben und beschrieben sind, bleibt noch die Frage übrig, welche Rechte man der Vernunft einräumte, welche Gränzen man für theologische Untersuchungen absteckte?

Wenn gleich die christlichen Lehrer Glauben als das Hauptersorderniß eines guten Christen vorstellen, so wollen sie dadurch keinesweges alles Nachdenken, alle Untersuchung verwerfen. Augustin insbesondre erkennt den Werth des Vernunftgebrauches ausdrücklich an. Er sieht es als ausgemacht an, daß deutliche Aussprüche der heiligen Schrift und einleuchtende Vernunftwahrheiten niemals sich widersprechen können, sondern daß solche Widersprüche, wenn sie etwa sich hervorthäten, blos scheinbar seyen. Vernunftgründe, sagt er, die dem Ansehen der heiligen Schriften entgegen sind, beruhen auf Täuschung, und bey Bibelstellen, wenn sie gegen offenbare Vernunftwahrheiten anlaufen, kann man für gewiß annehmen, daß man sie unrecht verstanden hat 1). Augustin gebraucht auch eben sowohl und

1) Augustin. ep. 143. Opp. t. II. p. 466. — Am ausführlichsten stellt Augustin über Auctorität und Vernunft als die zwey von Gott zum Heile der Menschen geordneten Wege Untersuchungen an in dem Buche de vera religione c. 24. seqq. Opp. t. I. p. 763. seqq.

und noch öfter als andre Lehrer, neben den biblischen Beweisen auch Vernunftgründe zur Bestätigung der von ihm vorgetragenen Meinungen. Allein dessen ungeachtet waren dem Vernunftgebrauche sehr enge Schranken angewiesen, und die erste Einschränkung dabey war, daß man erst glauben und hernach untersuchen sollte. Die Lehren der Religion, behauptete man, dürfen allerdings durch Vernunftgründe erläutert und bestätigt werden, allein bey Aufsuchung dieser Gründe soll man vom Glauben ausgehen, und nur den Zweck haben, das, was man schon als wahr angenommen hat, auch als vernunftmäßig vorzustellen 2).

Zweytens wurde erinnert, daß theologische Untersuchungen nicht für alle ohne Ausnahme, sondern nur für solche gehörten, welche im Denken geübt wären, und dabey eine gereinigte Gesinnung besäßen. Gregorius von Nazianzus, welcher diese Erinnerung giebt, fügt hinzu, daß man nicht allezeit, auch nicht vor allen solche Untersuchungen über göttliche Dinge anstellen solle, sondern nur dann, wenn das Gemüth gehörig aufgelegt, und nicht durch äussere Unruhen zerstreut ist, und vor solchen, die lehrbegierig und gutgesinnt sind 3).

Drittens

2) Ideo rationabiliter dictum est per Prophetam: Nisi crediderítis non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem rationabiliter visum est. Aug. ep. 120. nr. 3.

3) Gregor. Naz. orat. XXXIII. p. 530. seqq.

Drittens setzte man den theologischen Unsuchungen die Gränze, daß sie nicht gegen die Glaubensregel anstoßen, oder etwas von demjenigen antasten dürften, was schon durch den kirchlichen Lehrbegriff bestimmt war. Nur diejenigen Puncte, über welche die Kirche noch nichts entschieden hatte, waren das Feld, auf welchen der Untersuchungsgeist sich üben durfte. Gregor von Nazianz giebt daher den Rath, wenn man Gegenstände, um seinen Scharfsinn zu zeigen, suche, sich entweder mit der Bestreitung der philosophischen Systeme der Griechen zu beschäftigen, oder wenn diese Materie schon zu abgenutzt sey, doch eine solche zu wählen, bey welcher man ohne Gefahr seinen Verstand üben könne. „Philosophire über die Welt oder die Welten, über die Materie, über die Seele, über die guten und bösen Geister, über die Auferstehung, das Gericht, die Vergeltung, Christi Leiden. In diesen Stücken die Wahrheit zu treffen ist nützlich, sie zu verfehlen nicht gefährlich 4). — Allein der Kreis der Sätze, worüber die Untersuchung frey stand, wurde immer enger zusammengezogen. Die Religionsstreitigkeiten führten auf neue kirchliche Bestimmungen, die Tradi-

4) Gregor. Naz. orat. XXXIII. p. 536. Merkwürdig ist diese Stelle deswegen, weil sie zeigt, welche Lehren damals der eignen Untersuchung freygelassen waren. Die angegebene Punkte waren an sich Theile der Kirchenlehre, jeder mußte sie annehmen, aber wie er sie erklären, bestätigen, und ausführen wollte, blieb seiner eignen Einsicht anheim gestellt. Bey einigen dieser Punkte wurde jedoch nachher die Freyheit darüber zu urtheilen weiter eingeschränkt.

Tradition wurde durch Synodalentscheidungen und berühmte Kirchenlehrer erweitert, und eine jede solche Erweiterung schnitt wieder ein Stück von dem Gebiete der Untersuchungsfreyheit ab. Denn einen Lehrsatz zu bestreiten oder nur zu bezweifeln, der durch das Ansehn der Synoden und angesehener Väter unterstützt war, galt nicht für erlaubte Freyheit, sondern für ketzerische Frechheit 5).

Alle theologische Untersuchungen, wenn sie nicht verdächtig werden sollten, mußten also von der Kirchenlehre ausgehen, mit ihr in Harmonie bleiben, und auf ihre Bestätigung zurückführen. Hiermit stimmen auch vollkommen die Ideen zusammen, welche Vincentius von Lirinum über die Perfectibilität der christlichen Religionslehre vorträgt. Ihm, der Ehrfurcht gegen das Alterthum und treue Folgsamkeit gegen die kirchliche Tradition so nachdrücklich empfahl, und so ängstlich vor allen Neuerungen warnte, drängte sich doch die Frage auf: Sollte dann bey der christlichen Kirche gar kein Fortschreiten in der Religion stattfinden? Allerdings! antwortet er, und wer wollte so menschenfeindlich, und so gottlos seyn, um dieses zu hindern! Es muß aber ein wahres Fortschreiten, keine Veränderung des Glaubens seyn. Wie der menschliche Körper mit dem Fortgange der Jahre sich weiter ausbildet,

und

---

5) Deswegen giebt Augustin die Regel: De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus: in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda. De trinit. l. IX. c. 1.

und dennoch keine neuen Glieder bekommt, oder eine andre Gestalt annimmt; so soll auch die christliche Lehre mit dem Fortgange der Jahre zwar befestigt, erweitert und erhabener gemacht werden, allein die Lehre selbst muß ungekränkt bleiben, ihre Theile müssen ihr Verhältniß behalten, und dürfen ihre Gestalt und Beschaffenheit nicht verändern. Nach Vincentius sind also alle theologische Untersuchungen darauf eingeschränkt, die bisher von der Kirche angenommenen Lehren deutlicher auseinander zu setzen, schärfer zu bestimmen, und einleuchtender zu beweisen; hingegen etwas darin zu verändern, etwas Vorhandenes wegzunehmen, oder etwas Neues und Fremdes hinzuzusetzen, ist schlechterdings nicht erlaubt. Denn wollte man hierin einige Freyheit zu ändern gestatten, so würde darin immer weiter gegangen werden, und endlich würde daraus der Umsturz der ganzen Lehre entspringen. Mit diesen Grundsätzen über die Unveränderlichkeit der christlichen Lehre schienen die allmählich durch die Synoden festgesetzten neuen Lehrbestimmungen nicht verträglich zu seyn, allein Vincentius weis beides zu vereinigen. Durch die Kirchenversammlungen, sagt er, ist keine Veränderung vorgenommen, sondern nur das, was man bisher schlechthin geglaubt und durch blose (mündliche) Ueberlieferung von den Vorfahren empfangen hatte, in kurze Worte zusammengefaßt schriftlich aufgezeichnet worden 6). Den Grund, warum dieser Schriftsteller der christlichen Lehre die Perfecti-

bilität

6) Vincent. Common. p. 308 — 311.

bilität abspricht, welche doch allen andern Wissenschaften zukommt, findet er in dem göttlichen Ursprunge derselben 7).

Bey dieser Lage der Dinge, bey den engen Gränzbestimmungen, in welche man den Untersuchungsgeist eingezwängt hatte, konnte die Theologie unmöglich bedeutende Aufklärungen erhalten. Das Nachdenken war in einem engen Kreise gefesselt, und man begreift leicht, daß daraus zwey Folgen entstehen mußten, nämlich entweder eine blinde Nachbetherey, mit welcher man den ererbten Lehrbegriff wiederholte, oder spitzfindige Grübeleyen, zu welchen selbst bessere Köpfe hingezogen wurden, weil sie an fruchtbare und wichtige Gegenstände sich nicht wagen durften, und doch Gelegenheit, um ihren Scharfsinn anzuwenden, suchten.

§. 42.

Die eben beschriebenen Einschränkungen waren ein großes Hinderniß des theologischen Untersuchungsgeistes, aber keinesweges das einzige; ein andres eben so wich-

---

7) Mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam, tantam excoecatae mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova ac nova in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici nisi assidua emendatione immo potius reprehensione non possit p. 306.

wichtiges lag in der ausnehmenden Leichtglaubigkeit, welche sich mit unwiderstehlicher Gewalt fast aller Köpfe bemächtiget hatte. So wenig Mistrauen gegen alles Ausserordentliche und Wunderbare, so viel Geneigtheit blosen Gerüchten zu trauen, und alles das für wahr anzunehmen, was fromme oder für fromm gehaltene Menschen versicherten, ein solcher Hang überall verborgene Kräfte und höhere Einwirkungen zu entdecken wird fast allenthalben bey den Kirchenlehrern sichtbar, daß man Mühe hat zu begreifen, wie vernünftige und dabey nicht ganz ungebildete Menschen so sehr auf alles Prüfen Verzicht thun konnten.

Diese leichtglaubige Denkungsart war nicht etwa den Christen eigenthümlich, sondern sie hatten dieselbe mit ihren übrigen Zeitgenossen gemein. Die neuplatonischen Philosophen waren eben so gut, und vielleicht noch mehr als andere davon angesteckt, wie ihre leeren Träume von der Verbindung mit höhern Wesen, und ihre seltsamen Geschichten von Pythagoras und Apollonius von Tyana hinlänglich beurkunden, und der Kaiser Julian war so wenig davon frey als die Christen, über welche er spottete. Wenn diese abentheuerlichen Erzählungen von Heiligen willigen Beyfall schenkten, oder zweifelhafte Reliquien ehrerbietig aufnahmen, so untersuchte er andächtig die Leber der geschlachteten Opfer, oder den Flug der Vögel, und wenn sie von Erscheinungen der Engel und der Teufel sprachen, so glaubte er dafür an theurgische Künste.

Unter den Christen erhielten sich auch die talentvolleren und gelehrten Männer nicht von einer solchen

Leicht-

Leichtglaubigkeit rein. Sie wurden von dem Strome ihres Zeitalters fortgerissen, vergaßen alle Prüfung bey dem, wovon sie meinten, daß es zur Ehre ihrer Religion gereiche, oder wenn sie auch einen Zweifel hier und da erhoben, so geschah das nur leise und furchtsam, und schnell kehrten sie von ihm zum festen Glauben zurück An einem Hieronymus z. B. wird die Gutmüthigkeit, mit welcher er die seltsamsten abergläubische Erzählungen und Gebräuche annahm, lächerlich, allein die Heftigkeit, mit welcher er alle anfiel, welche nicht eben soviel glauben wollten, als er, erregt Unwillen, und einem Theodoret kann man bey seinen übrigen nicht geringen Verdiensten kaum verzeihen, daß er eine so abgeschmackte religiöse Geschichte oder Legende geschrieben hat. Diese Leichtglaubigkeit stieg mit dem Fortgang der Jahrhunderte und dem Verfall der Wissenschaften immer höher. Ein Gregorius der Große, wenn er an den Ketten Petri feilt, und nur dann etwas davon abfeilen kann, wenn diejenigen, welchen er dieses Geschenk bestimmt hat, dessen würdig sind, oder wenn er in seinen Dialogen die unglaublichsten Geschichten wie alltägliche Begebenheiten zusammenhäuft, hat fast die höchste Stufe derselben erreicht.

Wenn eine solche Denkungsart herrscht, wenn eine ungezügelte Einbildungskraft ganz an die Stelle der Urtheilskraft getreten ist, muß aller Prüfungsgeist verschwinden. Der Mensch erscheint desto frömmer, je mehr und je williger er glaubt, was ihm vorgesagt wird; Bedenklichkeiten hingegen und Zweifel gelten für Zeichen eines boshaften und verstockten Herzens. Dadurch bekam aber das Christenthum eine Menge neuer

Zu-

Zusätze, die wieder andern den Weg bahnten. Ein Mönch, oder ein andrer schwärmerischer Heiliger durfte nur einen neuen Einfall vortragen, welcher der Kirchenlehre nicht widersprach, und für die sinnliche Denkungsart des großen Haufens paßte — er durfte nur einige himmlische Erscheinungen oder Wunder zur Bestätigung seines Einfalles anführen; so konnte er auf Beyfall rechnen, seine Meinung breitete sich aus, und galt bald für ausgemacht. Gregor wenigstens hatte für seine Lehre vom Fegfeuer keine bessere Beweise 1).

§. 43.

Religionsstreitigkeiten.

Bey der damaligen Verfassung der Kirche, bey so starken Schutzwehren, mit welchen der kirchliche Lehrbegriff verschanzt war, könnte man erwarten, daß eine große Einförmigkeit in der Glaubenslehre geherrscht haben würde, und daß Religionsstreitigkeiten selten oder nie

---

1) Die in dem vorigen §. beschriebenen Beschränkungen, und die hier geschilderte Leichtglaubigkeit hatten einerley Wirkung nämlich die Schwächung und Unterdrückung des Untersuchungsgeistes; allein sie wirkten in einer entgegengesetzten Richtung. Durch die ersten wurde neuen Lehrbestimmungen der Eingang erschwert, durch die letzte ausserordentlich erleichtert. Diese Gegenwirkung kam dadurch in das Gleichgewicht, daß nur diejenigen neuen Meinungen leichte Aufnahme fanden, welche sich an den durch die Tradition geheiligten Lehrbegriff bequem anschlossen.

nie vorgekommen wären. Doch gerade im Gegentheil war kein andres Zeitalter an solchen Streitigkeiten fruchtbarer als das gegenwärtige. Zuverläßig hatte zwar keiner von denen, welche nachher eine Stelle auf der Ketzerrolle bekommen haben, auch nur entfernt die Absicht, den kirchlichen Lehrbegriff umzustürzen oder zu verändern. Sie waren vielmehr mit gleicher Hochachtung gegen die Tradition wie ihre Gegner beseelt. Allein eben diese Tradition war anfangs in manchen Punkten noch schwankend und unbestimmt, oder sie war auch in den verschiedenen Ländern und Provinzen nicht immer auf gleiche Art ausgebildet. Wenn dann die bisher unbestimmt gelassenen Punkte von einigen Lehrern anders als von den übrigen bestimmt wurden, und doch jeder seine Bestimmungen als die einzig richtigen geltend machen wollte, oder wenn die abweichenden theologischen Meinungen und Redensarten der verschiedenen Provinzen gewaltsam zusammenstießen; so wurde dadurch ein Feuer des Streites angezündet, oder zuweilen daraus nur ein Vorwand hergenommen, um ein solches Feuer anzuzünden. Jeder der streitenden Theile kämpfte mit aller Anstrengung für seine Vorstellungsart, und ließ es sich besonders angelegen seyn, zu zeigen, daß diese, und zwar diese allein, der ältern Kirchenlehre gemäß sey. Alsdann gaben Aussprüche der Synoden und die Gesetze der Kaiser die Entscheidung. Nunmehr galt die in diesen verworfene Meinung für ketzerisch, und die Anhänger derselben wurden als verurtheilte Verbrecher angesehen, ob sie gleich gewöhnlich die Gültigkeit des gegen sie gefällten Urtheils in Anspruch nahmen, sich von dem übrigen kirchlichen Körper trennten, und eine eigne abgesonderte

Parthey bildeten. Die siegende Lehrbestimmung wurde dagegen von der Kirche als ein Glaubensartikel angenommen, und vermehrte die Zahl der kirchlichen Lehrsätze. Auf diese Art erhielt die Dogmatik in der gegenwärtigen Periode durch die häufigen Religionsstreitigkeiten sehr beträchtliche Erweiterungen. Die Lehren von der Trinität, der Person Christi, der Natur des Menschen, den göttlichen Gnadenwirkungen und andre wurden durch solche Veranlassung nicht nur weit genauer und fleißiger erörtert, als ohne diese geschehen seyn würde, sondern sie erhielten auch eine feste Form, von welcher niemand abweichen durfte, wenn er den Namen eines Rechtglaubigen behaupten wollte. Wie dann ein Staat, der seine Gränzen beständig erweitert, bey einer neuen errungenen Gränze leicht wieder in neue Gränzstreitigkeiten geräth; so wurde in der kirchlichen Dogmatik mehrentheils jeder neue glücklich erkämpfte Lehrsatz die Veranlassung zu neuen Zwistigkeiten, welche dann auch wieder neue kirchliche Lehrbestimmungen hervorbrachten. So lag z. B. in dem Arianischen Streite der Keim zu dem Apollinaristischen, und Macedonianischen; so führten die Arianischen und Apollinaristischen Händel die Nestorianischen herbey, aus welchen wieder die Monophysitischen hervorwuchsen. Kurz das Unheil der Ketzerey schien in dieser Periode eine Hydra zu seyn, wo immer neue Drachenköpfe hervorwuchsen, wenn man die ersten mit Mühe abgehauen hatte.

§. 44.

§. 44.

Ob die Bereicherungen, welche die Dogmatik durch die damaligen Religionsstreitigkeiten erhielt, wahrer Gewinn für diese Wissenschaft waren, mag allenfalls der Geschichtschreiber dahin gestellt seyn lassen; dagegen kann man des tiefsten Unwillens sich nicht erwehren, wenn man die herrschende Methode beobachtet, nach welcher solche Streitigkeiten geführt wurden. Es war eine eigne kirchliche Taktik üblich geworden, deren sich auch die angesehensten Lehrer, ohne zu erröthen, bedienten. Viele Lehrer betrugen sich so, als wenn sie zu allgemeinen Wächtern des rechten Glaubens, und zu höchsten Richtern über die Gedanken und Gewissen aller andern Menschen bestellt wären, und lauerten daher begierig auf jeden Umstand, der ihnen Gelegenheit geben konnte, ihren Eifer durch Anklagen eines Irrglaubigen zu beweisen. Man muß sogar gestehen, daß andre Leidenschaften auf diese theologische Spähsucht einen großen Einfluß hatten, und daß man nirgends scharfsichtiger war, die leiseste Spur des Irrthums zu bemerken, als bey solchen, die man ohnedas haßte, fürchtete oder beneidete. — War dann eine solche Entdeckung glücklich gemacht, so ließ man sich angelegen seyn, recht viel Aufsehn durch ihre Bekanntmachung zu erregen, und ein Geräusch zu erheben, als wenn der ganze christliche Glaube in der größten Gefahr schwebe. Die auffallendesten Verdrehungen, und die erzwungensten Folgerungen wurden angewandt, um den Gegner mit seiner Meinung recht

verhaßt zu machen 1). Alle Erklärungen des Beschuldigten, alle seine Bemühungen, sich gegen solche Folgerungen auf das feyerlichste zu verwahren, werden überhört, oder für blose Verstellung erklärt; man wiederholt nur die Anklagen, ohne auf die Gegenerklärungen zu hören, und sucht die Gährung möglichst zu vergrößern. Man findet die Ursachen des Irrthums nicht in dem Verstande, sondern in dem Herzen des Gegners, oder gar (was damals die gewöhnliche Voraussetzung war) in einer Eingebung des Teufels, der in die Saat Gottes Unkraut einstreuen wolle. Man überhäuft die Gegner mit bittern Vorwürfen und den beleidigendesten Schmähungen, und sucht alles auf, um sie als die verworfensten Menschen vorzustellen 2). Zur theologischen Kriegskunst gehörte weiter, daß man die Gegner mit ehemaligen, längst von der Kirche verdammten

1) Wenn z. B. Apollinaris leugnete, Jesus habe eine menschliche Vernunft gehabt, so beschuldigen ihn die beiden Gregorius, er lehre einen vernunftlosen Christus. Wenn Pelagius nicht die Gnade Gottes, nur den Augustinianischen Begriff derselben verwarf, so heißt er ein Feind der göttlichen Gnade. Nestorius wird angeklagt, daß er zwey Christos lehre, und sein Gegner Cyrillus mit nicht viel größerem Rechte, daß er die menschliche und göttliche Natur Christi vermische.

2) Athanasius, Gregor von Nazianzus und noch mehr Gregor von Nyssa sind Meister in dieser Kunst zu streiten, allein Lucifer von Cagliari und Hieronymus thun es allen andern an unbändiger Hitze, die zuweilen an wahre Wuth gränzt, zuvor.

ten und verabscheuten, Ketzern verglich, ja noch schlimmer als diese abschilderte: um durch solche allgemein verhaßte Namen alles in Schrecken zu setzen 3). Wenn man selbst etwa von dem Gegner Anklagen zu befürchten hatte, so mußte man den Vertheidigungskrieg in einen offensiven zu verwandeln suchen, und desto lauter über die Gefahr der Religion schreyen, je mehr man sich selbst in Gefahr befand. Man mußte ferner die Mönche auf seine Seite ziehen, welche, wenn sie einmal in Wuth gesetzt waren, keine Gefahr scheuten, und das ganze Volk in Bewegung brachten. Man mußte die meisten und vornehmsten Bischöffe, besonders die Patriarchen, von deren Stimme die Stimme der übrigen mehrentheils abhieng, gewinnen, und das geschah am leichtesten, wenn man ihrem Stolze das Opfer tiefer Demüthigung darbrachte. Man mußte endlich den kaiserlichen Hof für sich einnehmen, und allenfalls die Verschnittenen, welche den Kaiser regierten, bestechen. Wer am glücklichsten im Parthеymachen war, wer durch den Schein eines heiligen Eifers, oder durch Schmeicheleyen und Ränke recht viele auf seine Seite zu ziehen verstand, durfte den Sieg davon zu tragen hoffen. Durch solche ehrenvolle Künste siegte z. B. Cyrillus über den Nestorius; und eine solche Art des Verfahrens wird überhaupt eine unvermeidliche Folge seyn, wenn die Kirche eine aristokratische Regierungsform hat.

Es

3) So wurde z. B. Nestorius ein Samosatenianer oder Photinianer, Cyrillus ein Apollinarist oder ein Dokete genannt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die meisten in unsrem Zeitraume festgesetzten Glaubensartikel ihre kirchliche Bestätigung mehr oder weniger der eben beschriebenen Streitmethode verdanken. Gründe oder Beweise wurden zwar auch gebraucht, hatten aber in der That weit weniger Wirkung als die äusseren Verhältnisse und die Künste der Politik. Man berief sich auf die Bibel, welche man willkührlich erklärte, und auf die Tradition, bey der man oft vielen Zwang anwenden mußte, um entgegenstehende Auctoritäten zu eludiren. Hieronymus gesteht offenherzig genug, daß er bey Bekämpfung der Gegner kein Bedenken trage, den Grundsätzen der Sophisten zu folgen, und ohne sich um Aufsuchung der Wahrheit zu bekümmern, nur an das zu halten, was die Gegner verwirren, und in Verlegenheit bringen kann 4), und er hat auch diese Theorie fleißig in Ausübung gebracht. Neben dem Gebrauch solcher sophistischen Künste wurde noch ein andres Widerlegungsmittel der Ketzer gebraucht, und dieses war die Berufung auf angebliche Wunder und Offenbarungen. Der berühmte Ambrosius glaubte die Arianer nicht kräftiger beschämen zu können, als wenn er

4) Aliud esse, sagt Hieronymus unter andern, γυμναστικως scribere, aliud δογματικως (didicimus). In priori vagam esse disputationem, et adversario respondentem nunc haec nunc illa proponere, argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aperta frons, et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est etc. Apologia pro libris advers. Iovinianum Opp. t. II. p. 72.

er die Gebeine einiger bisher unbekannter Märtyrer aufgraben ließ, und die durch diese Gebeine bewirkten Heilungen von Kranken und Austreibungen böser Geister als ein himmlisches Zeugniß, daß der Nicänische Glaube der wahre sey, aufstellte 5). Mit dem Wachsthume des Aberglaubens wurde diese Widerlegungsart immer gewöhnlicher.

§. 45.

Eine solche Streitmethode zeugte von der heftigsten Erbitterung gegen alles, was nur den Verdacht der Ketzerey auf sich lud, und mußte auch zur Verstärkung dieser Erbitterung beytragen. Man hegte allgemein die Ueberzeugung, daß eine völlige Uebereinstimmung der Christen in allen Lehrbestimmungen durchaus nothwendig sey, daher die heftige Abneigung gegen alle anders Denkende, welche in bittern Sectenhaß übergieng. Man dachte nicht daran, daß diejenigen, welcher andre Religionsmeinungen hegten oder vortrugen, auch Gründe für ihre Vorstellungen haben, oder wenigstens ohne Absicht irren könnten, sondern man betrachtete alles, was sie vortrugen, als Wahnsinn oder als Gottlosigkeit. Er wird mir, sagte Hilarius vom Auxentius Bischoff zu Mayland, nie etwas anders als ein Teufel seyn, weil er ein Arianer ist. Athanasius will die Arianer durchaus nicht Christen genannt wissen, sondern nennt sie gewöhnlich Ariomaniten und Feinde Christi.

---

5) Ambros. l. X. ep. 85. Opp. t. III. p. 222.

Christi. Seit dem Vorgange der Nicänischen Synode wurde es herrschende Gewohnheit, Irrthümer und Irrende mit dem Anathema zu belegen, und wenn gleich einige diese Formel für einen blosen Ausdruck der Misbilligung nahmen 1), so wurde sie doch größtentheils so verstanden, daß man dadurch die Gegner von aller Antheil an dem Namen und den Rechten der Christen, und von aller Hoffnung auf Gottes Gnade und auf die Seligkeit ausschliesse. Einige Lehrer waren zwar bemüht, gemäßigtere Gesinnungen zu empfehlen. Chrysostomus tadelt ernstlich die Geneigtheit, das Anathema über Gegner auszusprechen 2). Gregorius von Nazianzus führt bittere Klagen über den Sectenhaß und die Partheysucht der Christen 3) und schärft Mässigung in Religionsstreitigkeiten nachdrücklich ein 4). Allein eben diese Lehrer werden ihren eignen Grundsätzen oft ungetreu, und brechen in heftige Verdammungsurtheile über ihre Gegner aus 5), und überhaupt

---

1) Z. B. Eusebius von Cäsarea Theodoret. hist. eccles. l. I. c. 5.

2) Chrysost. orat. de Anathemate Opp. t. I. p. 802.

3) Greg. orat. I. p. 33.

4) Orat. XXXIII. p. 532. seqq. Opp. t. I. Gregor erhebt sich sogar zu dem Gedanken, daß mehrere Wege zu der Seligkeit führen, und daß man also bey Ausübung der Tugend auf verschiedenen Wegen zu den Wohnungen des Himmels gelangen könne. Auch tadelt er diejenigen, welche über den Eifer für den Glauben auf thätige Frömmigkeit zu dringen vergaßen.

5) Gregor. orat. XXXVII. p. 609 et 611.

haupt stieg der Sectenhaß unter den Christen zu einer furchtbaren Höhe. Man betrachtete die Ketzer mit einer Verachtung und einem Abscheu, welche kaum sich ausdrücken lassen, vermied allen Umgang mit ihnen, und glaubte sie nicht als Menschen, sondern als Werkzeuge des Teufels ansehen zu müssen. Selbst die Kaiser verletzten ihre Würde, indem sie z. B. Constantin, Theodosius und Justinian in ihren Gesetzen wider die Ketzer bis zu Schimpfwörtern und Schmähungen gegen dieselben sich erniedrigten.

§. 46.

Doch gegen die Anhänger abweichender Religionsmeinungen wurden nicht blos lieblose Verdammungsurtheile gesprochen, sondern auch die bürgerliche Gewalt wurde gegen sie in Bewegung gesetzt. Die ältern Christen hatten zwar sehr nachdrücklich allen Zwang in Religionssachen als ungereimt und ungerecht verworfen 1). Allein nachdem die Christen die bürgerliche Gewalt auf ihrer Seite hatten, verlor sich allmählich jene Sprache der Mäßigung. Die christlichen Kaiser glaubten ihren frommen Eifer dadurch beweisen zu müssen, daß sie ihre Herrschergewalt zur Unterstützung des kirchlichen Lehrbegriffs anwendeten, und die Bischöffe waren nicht selten geschäfftig, ihren Eifer anzufachen. Constantin der Große gab schon das erste Beyspiel von einem solchen gewaltthätigen Verfahren, indem

1) Tertull. Apologet. c. 24. Ad Scapulam c. 2. Lactant. institutt. div. l. V. c. 19. 20.

indem er die Donatisten in Afrika verfolgen ließ, den zu Nicäa verurtheilten Arius mit der Landesverweisung bestrafte und seine Schriften zu verbrennen befahl. Von dieser Zeit an war es gewöhnlich, daß diejenige Parthey, welche das Uebergewicht hatte, ihre Gegner verfolgte, die Zusammenkünfte derselben verbieten ließ, ihnen ihre Kirchen gewaltsam entriß, die Absetzung und Landesverweisung ihrer Lehrer bewirkte. Schon in dem Theodosianischen Gesetzbuche ist eine ganze Reihe von kaiserlichen Verordnungen gegen die Ketzer zusammengetragen 2) und ihre Anzahl wurde durch die folgende Kaiser besonders durch Justinian noch vermehrt 3). Wenn gleich einige Kaiser, wie Jovian und Valentinian I. eine gewisse Toleranz übten, so waren doch andre, wie Valens und Theodosius der Große desto verfolgungssüchtiger. Der letzte gab sogar das erste Muster eines wahren Inquisitionsgerichtes, indem er gegen einige Ketzerparthepen die Todesstrafe festsetzte, die Ketzereyen als Majestätsverbrechen anzusehen befahl, und wollte, daß die Statthalter Ausspäher bestellen, und die Angeber ermuntern sollten, um die Ketzer vor Gericht zu ziehen 4). Wurden gleich diese und ähnliche furchtbare Gesetze nicht vollzogen, weil sie, wie Sozomenos meldet, nur die Absicht hatten, die Ketzer zu schrecken, damit sie desto leichter bekehrt würden 4b); so wurden sie doch in der Folge für

---

2) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. V. de Haereticis.

3) Cod. Iustin. de Haereticis.

4) Cod. Theodos. lib. XVI. Tit. V. l. 9.

4 b) Sozom. Hist. eccles. l. VII. c. 12.

für nachahmungswürdige Beweise eines frommen Religionseifers angesehen, und man gieng in der Anwendung gewaltsamer Maasregeln immer weiter. Noch das vierte Jahrhundert sah in der Hinrichtung Priscillian's im J. 385 das erste Beyspiel von dem Gebrauche der Todesstrafen gegen die Ketzer.

Die Kirchenlehrer urtheilten nicht völlig gleichförmig über die Rechtmäßigkeit der Zwangsmittel gegen Irrende. Athanasius 5) und Hilarius 6) verwerfen sehr nachdrücklich alles gewalthätige Verfahren in Religionssachen, allein zu einer Zeit, wo sie von einem solchen Verfahren mehr zu fürchten als zu hoffen hatten. Chrysostomus hält es für erlaubt, die Ketzer einzuschränken, ihnen den Mund zu verstopfen, ihre Versammlungen zu hindern, aber er will durchaus nicht, daß man sie umbringen soll 7). Augustin hatte sich anfangs gegen allen äusseren Glaubenszwang erklärt 8), allein das Zureden seiner Mitbischöffe, und der glückliche Erfolg, welchen die angewendeten Zwangsmittel zur Bekehrung der Donatisten hatten, brachten ihn zu andern

5) Athan. epist. ad solit. vitam agentes. Opp. t. I. p. 830. 831.

6) Hilar. ad Constantium l. I. nro. 6. p. 1221.

7) Chrys. Homil. XLVII. in Matth. Opp. t. VII. p. 513.

8) Gegen die Manichäer äussert Augustin mildere Gesinnungen und giebt ganz passende Gründe für die Nachsicht gegen anders Denkende an. Contra ep. fundamenti Opp. t. VIII. p. 151.

andern Gesinnungen. Nunmehr betrachtete er die Verfolgungen der Ketzer, die jedoch nur gemäßigt vorgenommen werden sollen, als heilsame Züchtigungen, welche dienen, um die Verirrten zur Erkenntniß und zur Ablegung ihrer Irrthümer zu bringen 9). Der Verfolgungsgeist wurde nach und nach immer herrschender und gewaltthätiger, so daß Mäßigung und Duldsamkeit für ein Zeichen von der Lauigkeit in der Religion, oder gar von der Verachtung derselben angesehen wurde. Selbst Synoden baten die Kaiser um Vollziehung schon gegebener, und um Gebung neuer Strafgesetze gegen die Ketzer. Der Patriarch Nestorius forderte den Kaiser Theodosius mit solcher Heftigkeit zur Vertilgung der Ketzer auf 10), daß man ihn weniger bedauren kann, wenn er selbst in die Grube stürzte, die er andern gegraben hatte. —

Oefters begnügten sich die Bischöffe nicht einmal, die bürgerliche Gewalt gegen die Ketzer aufzurufen, sondern sie selbst, von Haufen schwärmerischer Mönche oder von dem durch ihre Predigten in Gährung gebrachten Volke unterstützt, griffen die Gegenparthey an, verschloßen oder zerstörten ihre Kirchen, und vertrieben und mishandelten alle die, welche sich ihnen widersetzten.

---

9) Epist. 93. Opp. t. II. p. 230.

10) Reinige mir, redete er den Kaiser an, das Land von den Ketzern, so will ich dafür Dir den Himmel zum Lohn geben. Hilf Du mir die Ketzer ausrotten, so will ich Dir helfen die Perser ausrotten. Socrat. Hist. eccles. l. VII. c. 29.

ten. Beyspiele hiervon sind uns in der Lebensgeschichte des Cyrillus von Alexandrien 11) und des Nestorius 12) aufbehalten, welche, obgleich die bittersten Feinde, doch hierin völlig nach einerley Grundsätzen handelten. Durch solche Begebenheiten wurde noch mehr das Urtheil bestätigt, das schon früher Ammianus Marcellinus gefällt hatte, daß die Christen sich unter einander mit größerer Wildheit, als Raubthiere die Menschen anfielen. 13).

Der Druck der Verfolgungen gegen Ketzer wurde um desto härter, weil der Begriff eines Ketzers so schwankend war, und so leicht willkührlich ausgedehnt wurde. Theodosius der Große verordnete im J. 380, daß alle seine Unterthanen die von dem Apostel Petrus gelehrte Religion, so wie ihr Damasus Bischoff zu Rom, und Petrus Bischoff zu Alexandrien folgten, haben, und also eine Gottheit und Majestät des Vaters, Sohnes und Geistes bekennen sollten. Alle, welche dieser Vorschrift folgen, sollen katholische Christen heißen, die übrigen aber mit dem Ketzernamen gebrandmarkt werden 14). Noch ausgedehnter erklärte Arcadius im J. 395. alle diejenigen für Ketzer, und den gegen diese gegebenen Strafgesetzen unterworfen, welche auch nur in einem geringen Stück (levi argumento) abweichend von

11) Socrat. H. e. l. VII. c. 7.

12) id. l. VII. c. 29.

13) Nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum expertus. l. XXII. p. 225.

14) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. I. l. 2.

von dem Pfade der katholischen Lehre gefunden werden 15).

Die Kirchenlehrer sind im Ganzen nicht viel genauer in der Bestimmung des Begriffs einer Ketzerey. Augustin unterscheidet zwar Ketzer, welche aus Eigennutz oder Ruhmsucht falsche und neue Meinungen erfinden oder annehmen von Verirrten, welche durch den Schein der Wahrheit und Frömmigkeit hintergangen werden 16), allein diese Unterscheidung mußte um desto ungewisser seyn, da man abweichende Meinungen immer aus den schlimmsten Triebfedern herzuleiten geneigt war. An einem andern Orte erklärt Augustin alle diejenigen für Ketzer, welche eine ungesunde und böse Denkungsart angenommen haben, und dabey, ob sie gleich zur Besserung ermahnt werden, hartnäckig verharren 17). Dem Hieronymus war schon eine von dem

---

15) ibid. l. 28.

16) Aug. de utilitate credendi c. 1. Opp. t. VIII. p. 45. An einem andern Orte sagt Augustin, daß zwar nicht jeder Irrthum eine Ketzerey sey, daß es aber sehr schwer, wo nicht gar unmöglich sey, eine bestimmte Erklärung, was Ketzerey sey, zu geben. De haeresibus ad Quodvultdeum. Opp. t. VIII. p. 4.

17) Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt et foras exeuntes habentur in — inimicis. Aug. de Civit. Dei l. XVIII. c. 51. Opp. t. VII. p. 533.

dem rechten Sinne abweichende Erklärung der heiligen Schrift, wenn man sich auch von der Kirche nicht trennt, werth, eine Ketzerey zu heissen 18). — Facundus von Hermiane sucht dagegen den Begriff eines Ketzers wenigstens einigermassen einzuschränken 19). Desto offner enthüllt Gregorius von Tours die Denkungsart seiner Zeit, daß jeder Ungehorsam gegen den Bischoff eine Ketzerey sey 20). Ueberhaupt waren die Kirchenlehrer geneigt, jedesmal diejenige Meinung, gegen welche sie eben im Kampfe begriffen waren, als die schlimmste aller Ketzereyen anzusehen, und besonders glaubte man, daß die Verwerfung eines Lehrsatzes durch eine Synode dem Urtheil, der Lehrsatz sey ketzerisch, das Siegel aufdrücke.

Nirgends erhellt jedoch deutlicher, zu welchem Grade der Glaubens-Despotismus damals getrieben wurde, als in den Streitigkeiten, welche über die Irrglaubigkeit längst verstorbener Männer geführt wurden. Dabey wurde es nicht für hinreichend angesehen, daß man sich von allen irrigen Lehren, welche solchen Männern Schuld gegeben wurden, feyerlich lossagte; man mußte vielmehr diese Männer selbst verdammen, und jeder

18) Hieron. Comment. in ep. ad Galatas. Opp. t. IX. p. 153.

19) Scire debemus, quod haereticum non faciat ignoratio, quae doctrinae veritatis contumax non est, sed potius obstinata defensio falsitatis, etc. Facund. pro defens. trium capitull. l. XII. in Biblioth. max. PP. t. X. p. 100.

20) Greg. Tur. Histor. Francor. l. II, c. 23.

jeder Versuch, um sie zu entschuldigen, oder ein milderes Urtheil über sie zu veranlassen, wurde als eine Theilnahme an ihren Ketzereyen angesehen. Der Streit de tribus capitulis und die Origenianischen Händel charakterisiren die enge, von der Sucht Ketzer zu machen beherrschte, Denkungsart dieses Zeitalters.

Der Einfluß dieses Glaubenzwanges und Verfolgungsgeistes auf die Dogmatik mußte sehr beträchtlich seyn. Diese war durch starke Schutzwehren gegen Veränderungen und Angriffe in einem hohen Grade gesichert. Auch der kühnste Denker, wenn er sich auch von der allgemeinen und von Jugend auf tief eingeprägten Ehrfurcht gegen den kirchlichen Lehrbegriff hätte losmachen können, würde doch kaum gewagt haben, ihn anzutasten. Denn was konnte abschreckender seyn, als der allgemeine Abscheu, welcher den Namen eines Ketzers begleitete? Was konnte gefährlicher seyn, als den allgemeinen Kampf so vieler rüstigen Wächter der eingeführten Rechtglaubigkeit gegen sie zu reitzen? Was konnte endlich furchtbarer seyn, als von der geistlichen Gewalt sich verdammt, von der weltlichen sich verfolgt zu sehen? Unter diesen Umständen war es zwar möglich, daß die kirchliche Dogmatik erweitert wurde; aber es war nicht möglich, daß ihr Umfang vermindert wurde. Es konnten neue Zusätze und Lehrbestimmungen zu ihr hinzukommen, und kamen wirklich hinzu; allein es konnte nicht geschehen, daß schon aufgenommene Lehrsätze einer neuen Prüfung unterworfen und allenfalls wieder ausgeschieden würden. Was einmal Kirchenlehre geworden war, mußte auch unverletzliches bleiben.

§. 47.

Vorbereitung der Lehrer zu ihrem Amte.

Um die Uebersicht der Ursachen, welche auf den Zustand der Dogmatik wirkten, zu vollenden, sind noch zuletzt die Züge des Charakters und des Einflußes der berühmtesten Lehrer zu entwerfen. Denn von eben diesen Lehrern hieng die Richtung ab, welche die dogmatische Denkungsart bey den Zeitgenossen und der Nachwelt erhielt. — Allerdings fühlt man sich von einigem Erstaunen ergriffen, wenn man bey den Männern, deren Urtheile und Meinungen Regel der Rechtglaubigkeit für viele folgende Jahrhunderte geworden sind, so wenig unbefangenen Wahrheitssinn und Prüfungsgeist, so wenig gelehrte Kenntnisse, oder doch so wenig vertraute Bekanntschaft mit dem Inhalt der christlichen Lehre und mit dem Geiste der christlichen Religionsurkunden antrifft. Allein man wird doch geneigt, von diesen Männern weniger zu fordern, und nachsichtiger gegen ihre Schwächen und Verirrungen zu werden, wenn man die Unvollkommenheiten oder vielmehr den Mangel von Bildungsanstalten für die Religionslehrer bedenkt. Die Katechumenen erhielten von dem Bischoff oder von einem andern Lehrer, welchem der Bischoff den Auftrag gegeben hatte, Unterricht über den Inhalt des Glaubens, welchen sie anzunehmen im Begriffe waren. Das Volk wurde durch Predigten unterwiesen. Allein an Anweisungen für künftige Lehrer fehlte es an den mehrsten Orten. Nur zu Alexandrien dauerte die sogenannte katechetische Schule fort, in welcher ein gelehrter Religionsunterricht ertheilt wurde. Didymus war der berühmteste Lehrer an ihr

in diesem Zeitraume, dessen Unterweisungen unter andern Hieronymus und Rufinus genossen. Allein auch diese Schule scheint seit dem fünften Jahrhundert in Verfall gerathen zu seyn. In Antiochien war auch einigermassen für die Bildung der Lehrer gesorgt, wenigstens wird Diodor von Tarsus als Lehrer des Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia genannt. Endlich war zu Nisibis noch im sechsten Jahrhundert eine gelehrte christliche Schule 1). In den Abendländern fehlte es ganz an ähnlichen Anstalten. Cassiodor beklagt ausdrücklich, daß es ihm wegen der unruhigen Zeiten nicht gelungen sey, eine Schule, wie in Alexandrien ehemals gewesen sey und noch jetzt in Nisibis wäre, zu errichten 2).

Eine unvermeidliche Folge hiervon war, daß bey weitem der größte Theil der Lehrer und Bischöffe unvorbereitet in das Amt trat, und die zur Führung desselben unentbehrliche Kenntnisse nicht besaß. Ambrosius wurde so gar ganz unvermuthet aus einem kaiserlichen Statthalter zum Bischoff gewählt, ungeachtet er noch nicht getauft war, und schon dieser Vorgang beweist, wie wenig bey Besetzung geistlicher Stellen auf aus-

1) Vidisse me Paulum quendam, qui in Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus, ubi divina lex per magistros publicos sicut apud nos in mundanis studiis Grammatica et Rhetorica, ordine et regulariter traditur. Iunil. praef. de partibus legis divinae in Biblioth. max. PP. t. X. p. 340.

2) Cass. institt. div. litterarum Opp. t. II. p. 508.

ausgebreitete und gründliche Religionskenntnisse gesehen wurde. Der Ruf der Frömmigkeit, zuweilen auch Cabalen gaben bey solchen Wahlen weit eher den Ausschlag als die Rücksicht auf Gelehrsamkeit. Viele berühmte Kirchenlehrer des vierten und fünften Jahrhunderts, z. B. Basilius der Große und die beiden Gregore hatten zwar in den weltlichen Wissenschaften Unterricht gehabt, allein in der Erwerbung gelehrter Religionskenntnisse blieben sie sich selbst überlassen. Die Klöster waren zwar Pflanzschulen der Lehrer und Bischöffe, allein die dort gebildeten Zöglinge brachten mehr Eifer als Kenntniß zu ihren Aemtern mit, und waren zu denselben nur durch fromme Uebungen, nicht durch gelehrten Unterricht vorbereitet. Unter diesen Umständen war für einen Lehrer, wenn er nicht ganz auf der gemeinsten Stufe der Kenntnisse stehen bleiben wollte, kein andrer Weg übrig, als sich nach dem Muster und durch den Umgang eines andern berühmten Lehrers, oder aber durch das Lesen theologischer Schriften, so gut als möglich zu bilden.

Bey einem solchen Mangel an Vorbereitungsanstalten, und an strengen Prüfungen über die Würdigkeit angestellter Lehrer, läßt sich im voraus von den mehrsten Lehrern und Schriftstellern dieses Zeitalters keine gründliche theologische Gelehrsamkeit, sondern nur eine, zuweilen so gar höchst dürftige, Kenntniß des kirchlichen Lehrbegriffs erwarten. Dennoch findet sich zwischen den Lehrern und Schriftstellern ein beträchtlicher Unterschied, der sich auch nach der Zeitfolge bestimmen läßt, und welcher nicht nur in der Auswahl der Gegenstände, mit welchen man sich beschäfftigte,

sondern auch in der Art, wie man sich mit ihnen beschäfftigte, sichtbar wird. Wir können daher am bequemsten die ganze Reihe der Lehrer in drey Abschnitte theilen, deren jeder durch gewisse charakteristische Eigenthümlichkeiten sich auszeichnet.

§. 48.

Kirchenlehrer.

In den ersten Abschnitt bringen wir diejenigen Schriftsteller, welche in der vollen Glut des Arianischen Kampfes lebten, und auf diesen Kampf einen beträchtlichen Einfluß hatten. Unter ihnen nimmt Eusebius Bischoff von Cäsarea (st. im J. 340.) die erste Stelle ein. Seine viel umfassenden Kenntnisse, seine Belesenheit in heidnischen und christlichen Schriften verschafften ihm einen ausgebreiteten Ruhm, der durch das Verdienst, die erste Kirchengeschichte geliefert zu haben, und durch die Gunst, worin er bey den Kaisern stand, noch erhöht wurde. Seine evangelische Vorbereitung und sein evangelischer Beweis, welche zusammen eine Vertheidigung des Christenthums ausmachen, wie auch seine exegetischen Schriften zeigen mehr einen gelehrten Sammler als einen scharfsinnigen Denker, und die zwey Werke gegen den Marcellus machen von seiner Gabe, theologische Materien lichtvoll zu entwickeln, keinen großen Begriff. Auf den Lehrbegriff der Zeitgenossen und der Nachwelt hatte Eusebius keinen bedeutenden Einfluß, weil in dem Arianischen Streite seine Rechtglaubigkeit verdächtig geworden war 1).

Weit

1) Von der evangelischen Einleitung des Eusebius habe ich die Ausgabe des Vigerus, von dem evangelischen Beweise,

Weit allgemeiner und tiefer wirkte auf den kirchlichen Lehrbegriff sein Zeitgenoße Athanasius Bischoff zu Alexandrien, welcher im Jahr 373. starb 2), und welchen Epiphanius nicht mit Unrecht den Vater der Rechtglaubigkeit nennt. Seine Gelehrsamkeit war nur mittelmäßig, seine Bibelauslegungen sind mehrentheils gezwungen, seine Schreibart ist ohne Ordnung und voll von Wiederholungen, und in theologischen Streitigkeiten zeigt er mehr den gewandten Streiter, der kein Mittel, um seinen Gegner zu Boden zu werfen, unbenutzt läßt, als den gründlichen Denker, und den freymüthigen Wahrheitsfreund. Dennoch wurde er der erste, der thätigste, der berühmteste Kämpfer gegen die Arianer. Früh mit dem bittersten Hasse gegen sie erfüllt, durch das beständige Streiten noch mehr erhitzt, wurde ihm die Bekämpfung dieser Parthey die Angelegenheit seines ganzen Lebens, ein Ziel aller seiner Bemühungen, das er nie aus den Augen verlor, und dem er jede andre Rücksicht aufopferte. Ihm vorzüglich verdankt die kirchliche Lehrform von der Trinität ihre

---

dem auch die Schrift gegen Hierocles und die Bücher gegen Marcellus beygefügt sind, die Ausgabe des Richard Montacutius, nach dem Nachdruck Colon. (Lips.) 1688. fol. gebraucht. Die exegetischen Schriften stehen in Bernhardi Montfaucon Collectio nova Patrum. Par. 1706. 2 Bände fol.

2) Das Todesjahr des Athanasius wird verschieden angegeben. Man sehe aber die Untersuchungen der Brüder Ballerini in dem Anhange zu ihrer Ausgabe der Werke des Norisius. Veron. 1729 — 1732. tom. IV. p. 832. seqq.

ihre genauere Entwicklung, und den Sieg, welchen sie über ihre Gegner davon trug. Dieses Verdienst, die Standhaftigkeit, welche er in seinen Entwürfen zeigte, die mannichfachen Widerwärtigkeiten, welche ihm sein entschlossener Widerstand gegen die Arianer zuzog, haben ihm eine fast unbegränzte Hochachtung bey den Christen und insbesondre bey den Lehrern der folgenden Zeit verschafft. Die Trinitätslehre ist das Thema, worauf fast alle seine Untersuchungen gerichtet waren, dagegen er andre Materien nur gelegentlich, und in so fern sie mit jenem Punkte zusammenhängen, behandelt. Blos seine Widerlegung des Heidenthums, und die Schrift von der Menschwerdung des Logos, welche vor dem Ausbruche der Arianischen Streitigkeiten geschrieben zu seyn scheinen, machen eine Ausnahme 3).

Cyrillus Presbyter und hernach Bischoff zu Jerusalem gehört durch seine Katechesen unter die merkwürdigen Schriftsteller dieses Zeitraums (st. um d. J. 386.). In ihnen erklärt er das christliche Glaubensbekenntniß und die heiligen Gebräuche faßlich und einfach, ohne sich in tiefere Untersuchungen einzulassen, aber etwas

3) Von den Werken des Athanasius habe ich die Ausgabe Montfaucons Par. 1698. 3 Bde fol., oder vermehrt herausgegeben von Giustiniani Pat. 1777. 4 Bde fol., nicht gebrauchen können. Es sind also hier diese Schriften nach dem Abdruck der Pariser Ausgabe von 1627, der Colon. (Lips.) 1686. in zwey Folio-Bänden erschienen ist, angeführt.

etwas redselig und mit allzu großer Anhäufung biblischer Stellen. Die Mäßigung welche er in den damaligen Streitigkeiten beobachtete, in welchen er eine Mittelstraße zwischen den Arianern und Athanasianern zu treffen suchte, ist wahrscheinlich die Ursache, warum sein Werk ein geringeres Ansehn erlangte, und weniger gebraucht wurde 4).

Drey genau vereinte Männer Basilius der Große, Gregorius von Nazianzus und Gregor von Nyssa haben ein desto größeres Ansehn in der griechischen Kirche erlangt. Basilius, Bischoff von Neocäsarea, gest. im J. 379., hatte durch den Unterricht des Redners Libanius seinen Geschmack so sehr gebildet, als man nur in diesem Zeitalter erwarten kann, und vielleicht läßt keine Schrift aus dieser ganzen Periode sich so angenehm lesen als seine Briefe. In seinen exegetischen Schriften ist er zwar mehr Declamator als Ausleger, und als Dogmatiker dürfte er seinem Gegner Eunomius an Disputirkunst schwerlich überlegen seyn; allein er besitzt die Gabe, Begriffe lichtvoll zu entwickeln, in nicht geringem Grade, und der Ernst und Eifer für Religion und Frömmigkeit, wenn er sich auch zuweilen zum Mönchswesen hinneigt, flößt dem Leser seiner Schriften Achtung ein. Eigne und neue Ideen findet man

4) Von den Schriften den Cyrill's habe ich die beßte Ausgabe des Benediktiners Ant. Aug. Touttee. Paris 1720. fol. gebraucht. Unter den ihr beygefügten Abhandlungen ist auch eine ausführliche Widerlegung der gegen die Aechtheit der Katechesen erregten Zweifel.

man bey ihm seltner, allein schon bekannte weis er beredt und einnehmend vorzutragen 5). Sein Freund Gregor von Nazianzus (st. um d. J. 390.) hat wegen seiner Beredsamkeit in Bestreitung der Eunomianer den Beynamen des Theologen erhalten, und spätere Schriftsteller, wie Johann von Damaskus, haben seine Schriften mehr als alle andre benutzt. An Eifer für den katholischen Lehrbegriff und für eine strenge Sittenlehre und Kirchenzucht ist er dem Basilius gleich, steht ihm aber an Geschmack und an wahrer Beredsamkeit nach. Seine Schreibart ist nämlich zwar lebhaft und blühend, allein nicht von gesuchten Zierrathen und von Wiederholungen frey 6). Der dritte in diesem Bunde Gregor von Nyssa (gest. nach dem J. 394.) hatte sich zwar nach dem Muster der beiden ersten gebildet, besaß aber mehr Hang zum Gebrauche der Philosophie und zu philosophischen Beweisen für die christlichen Dogmen und mehr erkünstelte Beredsamkeit als sie. Seine Schriften sind reicher an solchen Meinungen, die von den gewöhnlichen Vorstellungen abgehen, und man hat ihren Verfasser wegen einiger übelberüchtigten Ideen, die er dem Origenes abgeborgt hat, gegen den Vorwurf der Irrglaubigkeit dadurch zu retten gesucht, daß

5) Die Schriften des Basilius sind nach der Ausgabe des Benediktiners Jul. Garnier Paris 1721 — 30. 3 Bde fol. angeführt.

6) Bey Gregors Werke habe ich die Cöllner Ausgabe von 1690. in zwey Bden fol. gebraucht. Eine neuere von dem Benediktiner Clemencet, wovon der erste Band zu Paris 1778. herauskam, ist unvollendet geblieben.

daß man solche Stellen für spätere Zusätze der Origenisten erklärte. Im Gegentheile sind sie Proben eines freyern Geistes, der überall das, was ihm am wahrscheinlichsten dünkte, auffaßte. Allein vielleicht eben deswegen haben seine Schriften den großen Einfluß auf die Nachwelt, wie die des Basilius und des andern Gregorius nicht erhalten 7).

Epiphanius, Bischoff zu Salamin auf der Insel Cypern (st. im J 403.) mag die Reihe dieser griechischen Lehrer beschliessen. An Eifer für den Glauben und die Frömmigkeit that er es allen andern zuvor; er übertraf sie auch an Leichtglaubigkeit, Ketzerhaß und Geistesschwäche. Seine Ketzergeschichte ist zwar ein reiches Behältniß von Nachrichten zur Geschichte der Dogmatik, wobey aber sorgfältig das Zuverläßige von dem Unsichern, das Brauchbare von dem Unnützen geschieden werden muß, und die Widerlegungen der Ketzer zeugen von weit mehr gutem Willen als Geschicklichkeit. Sein Anker ist eine weitschweifige und seichte Erklärung und Vertheidigung der gewöhnlichen Kirchenlehre von der Trinität 8).

Unter

7) Von den Werken des Nyssenischen Gregors ist die letzte, auch von mir citirte Ausgabe Paris 1638. 3 Bde in fol. erschienen.

8) Die einzige griechisch-lateinische Ausgabe seiner Werke von Dionys. Petavius ist zu Paris 1622. herausgekommen, und zu Cölln (oder vielmehr Leipzig) 1682 in 2 Fol. Bden nachgedruckt.

Unter den lateinischen Schriftstellern verdienen nur zwey, Hilarius Bischoff von Pictavium, st. im J. 368., und Ambrosius Bischoff von Mayland, st. im J. 398., hier eine Erwähnung. Der erste zeichnete sich durch standhaften Bekämpfung der Arianer unter den Abendländern aus, und die zwölf Bücher von der Trinität sind seine Hauptschrift. In ihnen unterliegt Hilarius seinem Stoffe, da es ihm an der Gabe fehlt, seine Begriffe deutlich zu entwickeln; sein schwülstiger, und sehr dunkler Stil, wie auch die häufigen Wiederholungen ermüden auch den geduldigsten Leser. Dennoch findet man einen Schriftsteller an ihm, welcher selbst denkt, und um die Schwierigkeiten der Kirchenlehre zu lösen, öfters auf Vorstellungen geräth, die in dem gleich folgenden Zeitalter niemand, ohne sogleich verketzert zu werden, hätte vorbringen dürfen 9). Ambrosius schrieb viel verständlicher und angenehmer, allein es fehlte ihm zu sehr an theologischen Kenntnissen. Er plünderte also die griechischen Schriftsteller, und suchte dadurch und durch weitläufige Declamationen und gesuchte Rednerkünste seine Blöße zu decken. Sein strenges Leben, seine Thätigkeit für die Ausbreitung des katholischen Lehrbegriffs, die Klugheit und Festigkeit, wodurch er die Achtung der Kaiser zu gewinnen wußte, haben seinen

9) Ausgabe seiner Werke von Peter Coutant. Paris 1693. fol. — Die neuere etwas vermehrte Ausgabe von Scipio Maffei Veronae 1730. 2 Voll. fol. hatte ich nicht zur Hand.

nen Schriften ein weit größeres Ansehn verschafft, als ihnen ihrem innern Werthe nach gebührt 10).

§. 49.

Die zweyte Abtheilung von Kirchenlehrern können am schicklichsten diejenigen ausmachen, welche von der Beendigung des Arianischen Streites bis zur Chalcedonischen Synode lebten. Sie fanden die Trinitätslehre schon erörtert vor, und begnügten sich theils damit, das hierin gesagte zu wiederholen, theils bekamen sie neue Gegenstände, woran ihr Scharfsinn sich üben konnte. Die Lehrbestimmungen über die Natur des Menschen und die göttliche Gnade wurden durch die abendländischen, die Bestimmungen über die Person und die Naturen Christi von den morgenländischen Lehrern, jedoch mit Theilnahme der Abendländer, festgesetzt.

Johann Chrysostomus, Bischoff zu Constantinopel (st. im J. 407.), der einnehmendste Redner und einer der glücklichsten Bibelausleger in der alten Kirche, ließ sich auf tiefere dogmatische Untersuchungen nicht ein. Der Kirchenlehre getreu, deren Sätze er größtentheils faßlich erklärt, hebt er vorzüglich das Praktische der Religionslehre hervor, wobey er inzwischen freylich von

10) In Ermanglung der Benediktiner-Ausgabe Par. 1686. habe ich einer ältern Basileae 1567. 5 Bde in fol. mich bedient.

von der abergläubischen Frömmigkeit seiner Zeit sich nicht loszureißen vermag. Seine Schriften sind daher vorzüglich nur in solchen Punkten für die Geschichte der Dogmen brauchbar, wo die Dogmen praktisch sind, oder wenigstens an das Praktische gränzen 1).

Isidor von Pelusium (st. nach dem J. 431.) hat zwar nur eine Sammlung von Briefen hinterlassen, in welchen jedoch auch nicht selten dogmatische Materien, und zwar mit Einsicht und Freymüthigkeit behandelt werden 2).

Cyrillus Patriarch von Alexandrien (gest. im Jahr 444) gehört unter die fruchtbarsten und berühmtesten Schriftsteller seiner Zeit. Nicht gelehrte Verdienste erwarben ihm Ruhm, denn seine Kenntnisse waren nur mäßig, seine Ergebenheit gegen das Kirchensystem gieng bis zur steifsten Anhänglichkeit an die Aussprüche älterer Lehrer, und man entdeckt in seinen größtentheils mit ermüdender Weitschweifigkeit abgefaßten Schriften nur vertraute Bekanntschaft mit dem Lehrbegriff der Kirche

1) Anstatt der neuesten Montfauconischen Ausgabe Paris 1718 — 1738, die auch zu Venedig 1780 neugedruckt wurde, habe ich mich einer ältern Francof. 1723. (ist wahrscheinlich die Ausgabe Frankf. 1698 blos mit einem neuen Titelblat versehen) 12 Bde fol. bedient.

2) Die ersten vier Bücher dieser Briefe a Cunrado Rittershusio Heidelb. 1605.; das fünfte Buch cura Andreae Schotti Francof. 1629. Alle fünf Bücher sind Paris 1638. zusammengedruckt.

Kirche, und die Gewandheit, denselben durch zusam mengeraffte Gründe aller Art zu stützen; nirgends aber eigne gründliche Forschungen. Noch weniger macht sein Charakter ihn achtungswürdig; denn Herrschbegierde Streitsucht und Stolz waren die hervorstechenden Züge desselben, und er scheute keine Mittel, wären sie auch noch so niedrig gewesen, um diese Leidenschaften zu befriedigen. Allein der Schein des heiligen Eifers, womit er seine selbstsüchtigen Plane zu verhüllen wußte, und die ungemeine Wachsamkeit und Thätigkeit, womit er jede Spur von Ketzereyen erspähte und verfolgte, haben ihm hohe Verehrung und einen Rang unter den angesehensten Vertheidigern der Religion d. h. der kirchlichen Rechtglaubigkeit erworben. Der heilige Cyrill dient zum Beweise, daß man ein Heiliger werden konnte, ohne ein guter oder nur ein rechtlicher Mensch zu seyn 3).

Weit mehr Achtung verdient sein Zeitgenoße und Gegner Theodoret, Bischoff zu Cyrus in Syrien, der im J. 457. starb. Ohne Zweifel der gelehrteste Theologe seiner Zeit, und dabey friedfertig und bescheiden. Auch er hält den kirchlichen Lehrbegriff fest, weis ihn aber mit Einsicht und Bestimmtheit zu entwickeln, und verliert über den speculativen Untersuchungen die praktischen Sätze der Religionslehre nicht aus den Augen.

Zu

3) Von den Werken des Cyrillus ist nur eine griechisch-lateinische Ausgabe von Joh. Aubert Paris 1638. 6 Bde in Folio vorhanden.

Zu bedauern ist es, daß eine frömmelnde Erziehung ihn in so hohem Grade mit dem Aberglauben seiner Zeit angesteckt hatte. Seine Schriften würden der Dogmatik noch mehr Vortheile gebracht haben, wenn sie nicht, da seine Rechtglaubigkeit schon bey seinem Leben zweydeutig gewesen war, noch nach seinem Tode verdächtig und zum Theile verdammt worden wären, und dadurch unter den Katholischen ihr Ansehn verloren hätten 4).

In der lateinischen Kirche brachte dieser Zeitraum viele Schriftsteller hervor, unter welchen drey, Hieronymus, Augustinus und Leo, die höchste Stufe des Ansehns in der Kirche erstiegen. Hieronymus, der gelehrteste unter ihnen (st. zu Bethlehem im J. 420.), beschäfftigte sich mehr mit der Bibelauslegung und mit der Empfehlung der Mönchsfrömmigkeit, als mit dogmatischen Untersuchungen, und bey den letzten erscheint er am wenigsten zu seinem Vortheile. Er hat keine eigenthümliche merkwürdige Ideen, dagegen eine unbeschreibliche Heftigkeit gegen anders Denkende, eine große Gewandheit, ihre Meinungen zu verdrehen, verächtlich oder verhaßt zu machen, und einen unerschöpf-

lichen

4) Die beste Ausgabe seiner zahlreichen Werke hat der Jesuit Jakob Sirmond zu Paris 1642 in vier Foliobänden geliefert, wozu Johann Garnier 1685. noch einen Nachtrag fügte. Diese liegt bey der verbesserten Ausgabe zum Grunde, welche Joh. L. Schulze und J. A. Nösselt zu Halle 1769 — 1774. in 5 Thle 8. besorgt haben. Die letzte habe ich gebraucht.

lichen Vorrath von Schimpfwörtern, womit er sie überschüttet. Die ängstliche Besorgniß für seinen unbescholtenen theologischen Ruf verleitete ihn zu einer Ungleichheit in seinem Betragen und seinen Urtheilen, in welcher man nicht nur Redlichkeit vermißt, sondern die ihn auch zu großen Ungerechtigkeiten gegen andre fortriß 5).

§. 50.

Bey Augustinus muß die Geschichte der Dogmatik desto eher verweilen, je ausgebreiteter, beträchtlicher und daurender der Einfluß war, welchen er auf diese Wissenschaft gehabt hat.

Aurelius Augustinus war im J. 354 in der Numidischen Stadt Tagaste gebohren, wurde zu Madaura und zu Carthago in den Wissenschaften unterrichtet, und machte in der Beredsamkeit glückliche, in der griechischen Sprachkenntniß sehr geringe Fortschritte. Das Lesen philosophischer Schriften weckte und übte seinen Untersuchungsgeist, und mit gespannter Wißbegierde trat er zu der Parthey der Manichäer, in deren Lehrbegriff er wichtige Aufschlüße und die Lösung aller Schwierigkei-

5) Neben den neuern Ausgaben der Werke des Hieronymus, von Joh. Martianay Paris 1693 — 1704. in 5 Bden. fol. und von Domin. Vallarsi Verona 1734 — 1742 11 Bde. fol., auch mit Verbesserungen neu gedruckt 1766 in 4., ist die ältere, von mir citirte, des Adam Triebbechovius Francof. 1684. 12 tom. fol. noch immer brauchbar.

rigkeiten, die ihm bey seinen Forschungen aufgestoßen waren, zu finden hoffte. Allein seine Erwartungen wurden nicht befriedigt, und der Eifer für die Manichäische Lehre gieng bald in Kälte und endlich in Abneigung über. Als Lehrer der Beredsamkeit zu Mayland wurde er mit dem dasigen Bischoff, dem berühmten Ambrosius bekannt, und empfieng von ihm die Taufe der katholischen Kirche, nachdem schon vorher das öftere Nachdenken über seine tadelhaften Sitten eine heftige Rührung in seiner Seele, und eine gänzliche Aenderung seiner Grundsätze hervorgebracht hatte. Von jetzt an wurde ein eifriger Vertheidiger des katholischen Lehrbegriffs, ein unermüdeter Gegner der Manichäer und aller andrer Ketzer. Bey seiner Rückkehr nach Afrika wurde er Presbyter und nachher Bischoff zu Hippo Regius, und dabey die Seele der ganzen afrikanischen Kirche, deren Urtheile und Beschlüße fast lediglich von seinem Rathe und seinen Vorschlägen abhiengen. Nichts war seinem Fleiße im Schreiben, der Strenge seiner Sitten und Amtsführung, seiner Aemsigkeit in Erläuterung theologischer Materien, seiner Thätigkeit in Bekämpfung aller Feinde der Kirche zu vergleichen. Unter solchen Beschäfftigungen fand ihn der Tod im Jahre 430.

Schwer ist es allerdings bey der Beurtheilung des Bischoffs von Hippo den richtigen Mittelweg zu treffen. Von der höchsten Bewunderung, die ihm viele Jahrhunderte hindurch gewidmet wurde, sind nicht wenige neuere protestantische Theologen und Geschichtschreiber bis zur tiefsten Herabsetzung desselben übergegangen, wobey das lebhafte Gefühl des Unwillens

über das Unrecht, welches dem Pelagius widerfuhr, und die herzliche Abneigung gegen manche durch Augustin in den kirchlichen Lehrbegriff eingeführten Lehrsätze, z. B. von der Erbsünde, der Gnade, vielleicht unbemerkt, mitgewirkt haben mögen. Allein ein Mann, der eine solche Herrschaft über die Gemüther zu erwerben und zu behaupten vermochte, kann nicht ohne Talente, kann nicht ein bloser seichter Schwätzer gewesen seyn. Als Denker nimmt vielmehr Augustin in der Reihe der Kirchenväter eine der ersten Stellen, und — so viel ich urtheilen kann — die erste Stelle ein. Er kannte und gebrauchte die Philosophie seiner Zeit, ohne sich an sie zu fesseln; er weis aus ihr das auszuheben, was zu seinen Zwecken paßt, zu bestreiten, was ihm falsch dünkt, und eigne philosophische Gedanken einzuweben. Er erkennt es, wie wichtig eigner Vernunftgebrauch dem Theologen ist, und räumt den Vernunftgründen mehr Gewicht ein, als irgend ein andrer Lehrer seiner Zeit. Allerdings ist seine Vernunft durch das Kirchensystem gefesselt — wie liesse sich das unter den damaligen Umständen anders erwarten? — allein selbst in seinen Entwicklungen der Kirchenlehre zeigt sich ein Geist, der seinen eignen Weg geht, und noch mehr sucht er sich da eigne Bahnen, wo er durch dasselbe nicht beschränkt ist. Die Sätze, welche er als wahr aufgefaßt hat, hält er mit großer Consequenz fest, und bebt nicht vor den bedenklichen Folgerungen, vor welchen schwächere Seelen zittern würden. Nur muß man gestehen, daß er mehr schnell und rasch, als behutsam und bedächtlich in seinen Urtheilen war.

Hingegen an theologischer Gelehrsamkeit stand Augustin vielen andern Lehrern nach, und erhob sich nicht einmal zur Mittelmäßigkeit. Sogar von griechischer Sprachkunde entblößt, erklärte er die Bibel blos aus der lateinischen Uebersetzung, und überließ sich dabey dem Spiele seiner Einbildungskraft. Seine Belesenheit in christlichen, besonders in griechischen Schriftstellern war sehr eingeschränkt, und er kannte z. B. die Schriften und Meinungen des Origenes kaum dem Namen nach. Hieraus erklären sich ohne Mühe die Eigenthümlichkeiten seines Charakters als Lehrer und Schriftsteller. Wo natürlicher Verstand ausreichen konnte, urtheilt er oft treffend und richtig; wo aber gelehrte Einsichten erfordert werden, ist er fast immer unglücklich. Dabey fiel er in die Fehler, die bey philosophirenden, und dabey von andrer Gelehrsamkeit entblösten Theologen so gewöhnlich sind. Die Fruchtbarkeit seines Geistes und die Leichtigkeit, mit welcher er schrieb, verführten ihn, daß er überall entscheiden wollte, und auf keine Frage eine Antwort schuldig blieb. Die Einseitigkeit seiner Bildung brachte ihn zu dem absprechenden Tone, und zu der Heftigkeit, mit welcher er seine Ueberzeugungen als die allein richtigen andern aufdringen wollte. Die Begierde seinen Scharfsinn zu üben und an den Tag zu legen, verwickelte ihn in eine Menge von Spitzfindigkeiten und Vernünfteleyen, auf welche er desto mehr Werth legte, je mehr Mühe sie ihn gekostet hatten. — Auch in unsrem Zeitalter dürfte es für die jüngern Theologen nicht überflüßig seyn, auf diese Fehler Augustins und deren Quellen ihr Nachdenken zu richten. Uebrigens ist die Schreibart Augustins größtentheils (wenn er sich nicht in tiefe Speculationen verliert)

liert) deutlich, auch lebhaft und blühend, nur mit erkünsteltem Putz und gesuchten Gegensätzen überladen, auch erregen die häufigen Wiederholungen desselben Gedankens, die er sich besonders bey seinen Lieblingsmaterien erlaubt, selbst bey dem geduldigsten Leser Ueberdruß und Ermüdung. Daß Augustin in seinen frühern Schriften oft das Gegentheil von seinen nachherigen Behauptungen vorträgt, und z. B. den Manichäern selbst entgegensetzt, was er nachher an den Pelagianern für irrig erklärt, davon werden wir die Beweise in der speciellen Dogmengeschichte finden.

Augustin hat in seinen zahlreichen Schriften 1) alle Materien behandelt, welche zu dem Umfang der damaligen Dogmatik gehörten; er hat die Kirchenlehre mit einer Menge neuer Erläuterungen, Bestimmungen und Beweisen befestigt, und zugleich mit vielen Kunstwörtern und einigen ganz neuen Lehrsätzen bereichert, die durch sein Ansehn, ob sie gleich zum Theil der bisher gewöhnlichen Vorstellungsart widersprachen, Gültigkeit, wenigstens in der abendländischen Kirche, erhielten. Seine Schriften wurden Muster und Prüfstein der Rechtglaubigkeit für die folgenden Jahrhunderte; sie waren die Quelle, aus welcher die spätern lateinischen Lehrer schöpften. In ihnen suchten und fanden die Scholastiker die Materialien, aus welchen

1) Bey den Schriften Augustins habe ich die Ausgabe der französischen Benediktiner Paris 1689 — 1700 in 11 Foliobänden gebraucht.

sie ihre theologischen Systeme zu errichten suchten. Nichts beweist mehr, wie heilig und ehrwürdig Augustins Andenken war, als daß man auch in solchen Punkten, wo man von ihm abgewichen war, doch diese Abweichung ableugnete, und in völliger Uebereinstimmung mit ihm zu seyn behauptete. Selbst auf das protestantische System hat Augustin einen ausserordentlichen Einfluß gehabt, da Luther und Calvin von Verehrung gegen ihn beseelt, willig ihm als ihrem Führer folgten.

Die Ursachen, warum Augustin ein weit höheres Ansehn, als alle Lehrer der Vorzeit und der Nachwelt erhielt, waren mannichfaltig. Kein andrer Lehrer hatte gegen so vielerley Ketzer die Manichäer, die Arianer, die Donatisten und die Pelagianer mit so vielem Nachdruck und so glücklichem Erfolge als er gestritten. In keines andern Lehrers Schriften fand man einen solchen Reichthum von Bemerkungen und Urtheilen über dogmatische Gegenstände aller Art, und man glaubte daher nirgends den kirchlichen Lehrbegriff vollständiger, reiner und sichrer schöpfen zu können als aus seinen Schriften. Der absprechende Ton seiner Urtheile mußte ungeübte Denker einnehmen, und die gezierte Schreibart dem ausgearteten Geschmack des Mittelalters gefallen. Ein Schriftsteller, der überall rasch entscheidet, bey keinem Einwurf in Verlegenheit kommt, bey jedem Streite das letzte Wort behält, ist weit mehr dazu geschickt, die Bewunderung des großen Haufens zu erwerben, als ein bescheidener und bedächtlicher Forscher. Hierzu kamen dann noch einige äussere für Augustins Ruf günstige Umstände. In der lateinischen Kirche waren die Bischöffe, welche sich durch Kenntnisse und

Schrif-

Schriften hervorthaten, selten. Desto mehr glänzte Augustin, welcher mit dem Ansehn der bischöflichen Würde den Ruhm eines der fruchtbarsten Schriftsteller verband. Durch Augustins genaue Verbindung mit Aurelius Bischoff von Carthago, und Primas von Afrika galt seine Stimme für die Stimme der ganzen afrikanischen Kirche — einer Kirche, deren Urtheil von so großem Gewichte war, daß auch die Päbste es ehrten. Da auch die Päbste Augustins Ideen annahmen, und seine Gegner verdammten, so war es nicht zu verwundern, daß die Auctorität seiner Schriften in den Abendländern den höchsten Gipfel erreichte.

Nach Augustin hatte die lateinische Kirche keinen berühmteren Lehrer, als Leo den Großen, der in den Jahren 440 — 461. die Römische Bischoffswürde bekleidete. Mit dem Bestreben, die kirchlichen Rechte seines Stuhles zu erweitern, verband Leo einen großen Eifer, den katholischen Glauben zu vertheidigen, und die Ketzer zu unterdrücken, nicht weniger auch das Verlangen als Gesetzgeber in der Glaubenslehre zu glänzen. Es gelang ihm wirklich, die Lehrbestimmungen, durch welche er den richtigen Mittelweg zwischen den Verirrungen des Nestorius und des Eutyches getroffen zu haben glaubte, zur allgemeinen Kirchenlehre erheben zu lassen. Seine Briefe sind für die Kenntniß der damaligen Kirchenverfassung wichtig, zum Theile auch für die Geschichte der Dogmatik nicht unbrauchbar. Seine Predigten gehören, ungeachtet der erkünstelten Beredsamkeit und der häufigen Lobes-

erhe-

erhebungen der Römischen Bischoffswürde unter die Bessern der damaligen Zeit 2).

Andre Schriftsteller, die besonders die Gallische Kirche hervorgebracht hat, sind von einer geringern Bedeutung. Johann Cassian, der aus den Morgenländern nach Massilien kam, und im J. 448. starb, brachte einige in den Morgenländern bekannte, in dem Abendlande auffallende theologische Meinungen nach Gallien, behandelte in seinen Mönchsgesprächen allerley dogmatische Gegenstände, und hat auch über die Menschwerdung Christi gegen Nestorius geschrieben 3). Salvian ein Presbyter zu Marseille, der seit dem Jahre 440. sich bekannt machte, erklärte die Lehre von der göttlichen Regierung, und pries die Freygebigkeit gegen Kirchen und Geistliche als den sichersten Weg zum Himmel. Vincentius ein Mönch in dem Kloster Lirinum, welcher vor dem Jahr 450. starb, lehrte die leichteste Methode, um die Ketzer zu besiegen 4). Alle diese, zu welchen auch Faustus Bischoff von Riez, st. um d. Jahr

---

2) Leo's Werke sind von mir nach der zweyten Ausgabe des Paschasius Quesnel Lugd. 1700. fol. gebraucht worden. Diese liegt auch bey der neuern vermehrten Ausgabe der Brüder Ballerini Venet. 1753 — 57. 3 Bände fol. zum Grunde.

3) Ausgabe: Cassiani Opera cum notis Alardi Gazaei. Lipsiae 1722. (Ein Nachdruck von der Ausgabe Atrebati 1628).

4) Salviani opera et Vincentii Lirinensis Commonitorium ed. Baluzius. Bremae 1689. 4.

Jahr 480. 5), und Gennadius, st. nach d. J. 495. 6), gehören, sind deswegen merkwürdig, weil ihre Dogmatik nicht ganz nach den Regeln des Augustinischen Lehrbegriffs geformt war.

§. 51.

Die dritte Abtheilung begreift die Lehrer, welche von der Kirchenversammlung zu Chalcedon an bis zum Ende des sechsten Jahrhundert sich hervorthaten.

In der griechischen Kirche fehlte es an vorzüglichen theologischen Schriftstellern; man sprach den ältern Lehrern nach, und kämpfte gegen die Ketzer, besonders die Monophysiten, wodurch sich unter andern im sechsten Jahrhundert Anastasius Sinaita und Leontius von Cypern hervorthaten. Johann Philoponus, ein Monophysit, dessen Leben noch in die folgende Periode hinüberreicht, war ein selbstdenkender Theolog, aber der größte Theil seiner theologischen Schriften ist verloren.

Merkwürdig ist dagegen ein unbekannter Schriftsteller, welcher unter dem Namen des Dionysius Areopagita

5) Seine Schriften stehen in der Bibliotheca max. Patrum t. VIII. p. 523. seqq.

6) Sein Buch de dogmatibus ecclesiasticis in Opp. Augustini ed. Ben. t. VIII. in Appendice. p. 75. seqq.

pagita eine Reihe von Schriften herausgegeben hat, welche mit allerhand schwärmerischen Ideen, die zum Theile der neuplatonischen Philosophie abgeborgt sind, angefüllt, und in einer höchst schwülstigen Sprache, die große Geheimnisse erwarten läßt, und dafür häufig nur leere Worte giebt, abgefaßt sind. Eins seiner Werke beschreibt die kirchliche, das andre die himmlische Hierarchie, oder die Natur und die Ordnungen der Engel, ein drittes giebt glänzende aber höchst unverständliche Beschreibungen und Lobeserhebungen der mystischen Theologie und ein viertes theilt Untersuchungen über die Natur und die Namen Gottes mit. Ausserdem sind auch einige Briefe desselben Verfassers vorhanden. Ungeachtet sich vor dem sechsten Jahrhundert keine Spur dieser Schriften findet, ungeachtet sie die unzweifelhaftesten Merkmale ihres späten Ursprunges an sich tragen 1), ungeachtet die Katholischen, als sich im Jahr 533. zuerst die Monophysiten auf diese Bücher beriefen, einige Zweifel gegen ihre Aechtheit äusserten; so wurden sie doch allmählich als ächt angenommen, da ihr Inhalt zu der Denkungsart der damaligen Zeiten paßte, und ihr geheimnißvoller Ton Ehr=

1) Am einleuchtendsten hat Joh. Dalläus ihre Unächtheit gezeigt. De scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur. Genevae 1666. Die einsichtsvollesten katholischen Schriftsteller, wie z. B. Jakob Sirmond und Joh. Launoy stimmen hiermit überein. Dagegen hat noch Natalis Alexander ihre Aechtheit durch weitläufige Untersuchungen zu retten versucht. Hist. eccles. t. III. p. 223. ed. Paris. 1690.

Ehrfurcht einflößte. Sie haben daher keinen geringen Einfluß auf die spätere Dogmatik gehabt 2).

In der lateinischen Kirche ist die Anzahl der bemerkenswerthen Schriftsteller größer. Fulgentius, Bischoff zu Ruspe in Afrika (st. im J. 533.) stand an der Spitze der Katholischen, welche sich gegen die durch den gewaltthätigen Religionseifer der Vandalischen Könige übermächtiger Arianer zu vertheidigen hatten. Er war ein fleißiger Schriftsteller, der besonders sich mit den Lehren von der Trinität und von der Gnade beschäftigte, dabey aber gänzlich den Grundsätzen des Augustinus folgte 3). Magnus Aurelius Cassiodorus (gest. nach dem J. 563.) ein Staatsmann, der seine letzten Jahre in der Stille des Mönchslebens den Wissenschaften widmete, gab mehrere theologische Schriften heraus, welche für seine Mönche nutzbar waren, ohne daß jedoch die Theologie durch sie viel gewann 4). Sein Zeitgenosse, Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (hingerichtet im J. 525.), war weit mehr selbstdenckender und philosophischer Kopf. Sein Werk von

2) Bey den Schriften des Pseudodionysius habe ich die Ausgabe des Balthasar Corderius Antverp. 1634. 2 Bde fol. gebraucht.

3) Die Schriften des Fulgentius sind mehrmals besonders gedruckt, stehen aber auch in der Bibliothec. max. PP. t. IX. p. 16. seqq. coll. t. XXVII. p. 352.

4) Cassiodori Opera studio I. Garetii: Venetiis 1729. 2 Voll. fol. vorher schon gedruckt Rothomagi 1679.

von dem Trost der Philosophie erhebt sich über das Zeitalter, in welchem er lebte, und enthält auch theologische Untersuchungen, obgleich des Christenthums darin nicht gedacht wird. Andre kleine theologische Abhandlungen von ihm verrathen wenigstens Scharfsinn, wenn gleich derselbe in Spitzfindigkeit übergeht 5). Facundus, Bischoff von Hermiane um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, zeigt in seiner Vertheidigung der drey Kapitel theologische Kenntnisse, die in den damaligen Zeiten selten waren, und entfernt sich zugleich von der herrschenden Verketzerungssucht durch die Freymüthigkeit, mit welcher er ältere Lehrer gegen die Verdammungsurtheile des Kaisers Justinian in Schutz nimmt 6).

Die Reihe der berühmten Lehrer aus unsrer Periode schließt Gregor der Große, Bischoff zu Rom, welcher im J. 604. gestorben ist, ein Mann nicht ohne natürliche Talente, nicht ohne Eifer für Frömmigkeit und kirchliche Ordnung; allein erfüllt von Verachtung der Wissenschaften, und beherrscht von dem gränzenlosesten Aberglauben. Seine zahlreichen Schriften wurden mit Bewunderung aufgenommen, ungeachtet sie unter

5) Ausgabe: Boethii consolationis Philosophiae l. V. eiusdem opuscula sacra. Cum integris notis I. Bernartii et Theodori Sitzmanni et Benati Vallini. Accedit Petri Bertii praefatio. Lugduni Bat. 1671. 8.

6) Seine Werke sind unter andern in der Bibliotheca max. Patrum t. X. p. 1. seqq. abgedruckt.

unter die schlechtesten gehören, welche dieses Zeitalter aufzuweisen hat 7).

§. 52.

Resultate über den Zustand der Dogmatik.

Durch die bisher beschriebenen Männer, Anstalten und Begebenheiten erhielt die kirchliche Dogmatik eine größere Ausdehnung, eine genauere Entwicklung und Bestimmung ihrer Theile, und zum Theile auch eine veränderte Art ihres Vortrags. Man kannte schon damals recht gut den Unterschied zwischen theoretischen und moralischen Lehren, oder Dogmen und Vorschriften 1), ob man gleich bey dem Vortrage beide nicht genau abzusondern pflegte. Der dogmatische Theil zog inzwischen vorzüglich die Aufmerksamkeit der Christen auf sich, und man hielt nicht nur Rechtglaubigkeit, oder die der Kirchenlehre gemäße Vorstellung von den Dogmen für eben so nothwendig, als christliche Rechtschaffenheit, sondern man fieng an, die erste weit über

---

7) Anstatt der Benediktiner Ausgabe Par. 1705 in 4 Foliobänden, welche mir nicht zur Hand war, habe ich eine ältere gebraucht Basileae 1564. 2 Voll. fol.

1) Ὁ γαρ της ἐυσεβειας τροπος ἐκ δυο τουτων συνεστηκε, δογματων ἐυσεβων και πραξεων ἀγαθιων. — και ὀυτε δογματα χωρις ἐργων ἐυπροσδεκτα. ὀυτε τα μη μετ᾽ ἐυσεβων δογματων ἐργα τελουμενα προσδεχεται ὁ Θεος. Cyrill. Hierosl. Catech. IV. nro 2. p. 52.

über die letzte hinauszusetzen 2). Die Werke jedoch, worin man den ganzen Umfang der Glaubenslehre abzuhandeln versuchte, waren selten. Unter sie gehören die Katechesen des Cyrillus von Alexandrien, die für das Bedürfniß der Anfänger im Christenthum berechnet sind, und aus welchen man also ungefähr ersehen kann, welche Lehren in den Kreis des Volksunterrichts damals gerechnet wurden. Hingegen für Lehrer bestimmte Gregor von Nyssa seinen größern Religionsunterricht (λογος κατηχητικος ὁ μεγας), worin er eine Anweisung giebt, wie die christliche Lehre gegen die mancherley Gegner vertheidigt werden müsse, und sich dabey besonders philosophischer Gründe bedient. Seine Schrift ist der einzige Versuch einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Dogmatik, welchen dieses Zeitalter

---

2) Dieses wird nicht nur durch die Art, wie man die Ketzer behandelte, sichtbar, sondern auch durch ausdrückliche Stellen bestätigt. Christus, sagt Gregorius von Nyssa, theilte den Christenstaat (das was dem Christen eigen seyn soll) in zwey Stücke, in Sittenvorschriften und Glaubenslehren (εις το ἠθικον μερος και εις δογματων ακριβειαν) ein, Matth. 28, 19. Den Theil, welcher die Sittenvorschriften enthält, ließ der Teufel unangetastet, weil daraus ein geringerer Schade für die Seele erwachsen würde (ὡς μικροτερον φερον τη ψυχη την ζημιαν); hingegen auf den vorzüglichern und wichtigern Theil richtete er seine ganze Bemühung, um viele auf eine solche Art irre zu führen, daß auch die Beobachtung der Gebote sie nichts hülfe, da diejenigen, welche in den Dogmen verführt sind, die große und vorzügliche Hoffnung nicht haben. Gregor. Nyss. ep. 6. in Gallandi Biblioth. Patrum t. VI. p. 631.

alter aufzuweisen hat. Einen ziemlich ausführlichen Abriß der Glaubenslehren, welche für die wichtigsten gehalten wurden, hat Theodoret in dem fünften Buche seines Werks von den ketzerischen Fabeln (αἱρετικης κακομυθιας ἐπιτομη) geliefert. Die Lehren sind darin einfach dargestellt und mit einer sehr gehäuften Anzahl von Bibelstellen bestätigt, philosophische Erörterungen kommen nicht vor, dagegen nimmt Theodoret auf die Ketzer, deren Meinungen er in den vorhergehenden Büchern erzählt hat, beständige Rücksicht. Ihren Irrthümern die richtige Lehre entgegen zu stellen, ist seine eigentliche Absicht.

In der lateinischen Kirche erklärte Rufinus den Inhalt der christlichen Lehre, wie dieser in dem öffentlichen Glaubensbekenntnisse zusammengefaßt war; seine Erklärung zeichnet sich inzwischen durch keine besondere Vorzüge aus. Augustins Buch de fide et symbolo hat denselben Zweck, und wohl einige Spitzfindigkeiten, vor jener Schrift voraus, ohne sich durch innern Werth über sie zu erheben. Eine andre Schrift des Bischoffs von Hippo de doctrina christiana gehört nicht hierher, da in ihr nicht die christliche Lehre dargestellt, sondern eine Anweisung zur Erklärung der heiligen Schrift und zum christlichen Volksunterricht gegeben wird. Dagegen sein Handbuch der Religion, Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et charitate liber, verdient allerdings hier eine Erwähnung. In diesem wollte er die unterscheidenden Lehrsätze des rechten Glaubens darstellen, zeigen, wie weit die Religion aus Vernunft-

nunftgründen dargethan werden könne, welches in ihr das erste und das letzte sey, und auf welchem Grunde der katholische Glaube beruhe 3); allein er hat seinen Entwurf nicht auf die geschickteste Art ausgeführt. Den ganzen Umfang seines Gegenstandes bringt er auf drey Stücke Glaube, Liebe, Hoffnung, zurück, handelt aber von dem ersten am ausführlichsten. Manche Hauptpunkte sind nur kurz, oder gar nicht berührt, desto weniger hat Augustin vergessen, seine Lieblingsmeinungen recht umständlich zu erklären, und als wichtige Glaubenspunkte darzustellen. — Gennadius, Presbyter zu Massilien, hat ein Buch de ecclesiasticis dogmatibus hinterlassen, das zwar nicht eine Dogmatik, sondern ein dem Römischen Bischoff Gelasius zugeschicktes Glaubensbekenntniß enthält, allein wegen einiger freyern Aeusserungen, und Abweichungen von dem Lehrbegriff Augustins merkwürdig ist. Der afrikanische Bischoff Junilius dessen schon bey der Geschichte des Kanons gedacht worden ist, lieferte einen kurzen Abriß der in der Bibel enthaltenen Religionslehre. Darin unterscheidet er drey Gattungen von Wahrheiten. In die erste Classe setzt er die Lehre von Gott,

---

3) Enchiridion — continens — quid sequendum maxime, quid propter diversas principaliter haereses sit fugiendum; in quantum ratio pro religione contendat, vel quid in ratione, cum fides sit sola, non conveniat; quid primum, quid ultimum teneatur, quae totius definitionis summa sit; quod certum propriumque fidei catholicae fundamentum c. 4. Opp. t. VI. p. 196.

Gott, nämlich von dem Wesen Gottes, den göttlichen Personen, den göttlichen Wirkungen, und dem Verhältnisse Gottes zu den Geschöpfen. Die zweyte Gattung von Lehren betrifft die gegenwärtige Welt, dazu werden fünf Stücke, die Schöpfung, die Vorsehung, die zufälligen Eigenschaften der Natur und des freyen Willen und die Wirkungen, die der freye Wille hat, gerechnet. Die dritte Gattung umfaßt die Lehren von dem künftigen Zustande der Menschen, und behandelt die Wohlthaten der göttlichen Gnade, die Vorbilder, die Weissagungen und deren Erfüllung 4). Die Grundzüge einer förmlichen Dogmatik sind hier gezeichnet, doch weder der Verfasser noch ein andrer hat diesen, zum Theile freilich unbequemen Plan ausgeführt.

§. 53.

Je seltner der ganze Umfang des ganzen Glaubens in einem Werke vorgetragen wurde, desto fleißiger wurden einzelne Dogmen bearbeitet, erklärt und vertheidigt. Hierbey sind zwey Hauptrichtungen, welche die Bearbeitung der Dogmatik nahm, nicht zu übersehen; die eine bezieht sich auf die Folge der Zeit, die andre auf die Verschiedenheit der Länder.

I. Die

---

4) Iunil. de partibus legis divinae in Bibliotheca max. PP. t. X. p. 342.

1. Die Bearbeitung der Dogmatik geschah nach der Folge der Zeit. Jedes Zeitalter hatte gewisse Lehrsätze, die in ihm vorzüglich die Aufmerksamkeit der Lehrer auf sich zogen, und mit besondrem Fleiße, ja mit Zurücksetzung der übrigen Lehren, untersucht wurden. Streitigkeiten waren es, welche gewissen Lehrsätzen ein hervorstechendes Interesse gaben, und den Scharfsinn und die Thätigkeit der Lehrer und Schriftsteller in Bewegung setzten. Zuerst war es die Lehre vom Logos, über welche gestritten wurde, und dazu kam bald noch die Lehre vom heiligen Geiste, bis nach einem heftigen Kampfe eine feste kirchliche Lehrform über die Trinität bestimmt wurde. Während eben dieser Zeit veranlasste der Streit mit den Manichäern zwar eben nicht neue Bestimmungen, doch häufige und genauere Erklärungen in der Lehre von Gott, und seinem Verhältniß zur Welt. An die Streitigkeiten über die Trinität knüpften sich wieder Untersuchungen über die Person und die Naturen Christi, die schon mit dem Apollinaristischen Streit ihren Anfang nahmen, allein erst bey den Nestorianischen und Eutychianischen Händeln mit der stärksten Lebhaftigkeit betrieben wurden. Nachdem auch über dieses Dogma eine kirchliche Entscheidung gegeben war, hatte man doch theils mit denen zu streiten, welche sich jener Entscheidung nicht unterwerfen wollten, theils zankte man über neue, aus demselben Dogma abgeleitete, freilich höchst armselige Fragen. Die Streitigkeiten, welche zwischen Pelagius und Augustinus über die Dog=

Dogmen von der Natur und den Kräften des Menschen, dem göttlichen Beystand zur Tugend und den göttlichen Rathschlüssen führte, veranlasste vielfache Erörterungen der eben genannten Lehren, und wurden die Quellen neuer Zwistigkeiten. — Bey diesem Stufengange in der Ausbildung der Dogmatik konnte es leicht geschehen, und trug sich auch wirklich zu, daß eine Meinung, die im Anfange dieser Periode noch für ganz unschuldig und rechtglaubig galt, späterhin als gefährliche Ketzerey verflucht wurde.

Da diejenigen Theile der Glaubenslehre ausschliessend oder doch vorzüglich bearbeitet wurden, auf welche man durch die jedesmaligen theologischen Streitigkeiten hingezogen wurde, so war es unvermeidlich, daß die Wissenschaft eine einseitige, dem polemischen Gesichtspunkte entsprechende, Gestalt bekam. Die praktische Seite der Lehren wurde vernachlässigt, denn darüber gab es wenig zu streiten; desto mehr Gewicht legte man auf eine Reihe von spitzfindigen Bestimmungen, und von der Kirche geheiligter Formeln. Mochten sie auch nicht deutlich verstanden werden, mochten sie auch keine Brauchbarkeit haben; so wurde doch ihre Annahme als ein entscheidender Beweis der Rechtglaubigkeit gefordert. Dadurch sank die Dogmatik immer mehr zu einer Wissenschaft bloser Formeln herab. —

Nicht alle Christen konnten sich bey solchen kalten und trocknen Formeln befriedigt finden; sie überließen sich daher dem Drang ihrer Gefühle und den Eingebungen ihrer Einbildungskraft. Dadurch erhielt die Mystik Freunde und Bewundrer, die aller äussern Belehrungen entbehren zu können glaubt, und durch Zurückziehung von allem Irdischen die Seele zu einer himmlischen Erleuchtung empfänglich machen und zur Vereinigung mit Gott führen will. Solche mystische Ideen waren den Christen schon im zweyten und dritten Jahrhundert nicht fremd, Clemens von Alexandrien und Origenes neigten sich sehr sichtbar zu ihnen hin. Allein das Mönchsleben war erst der zubereitete Boden, wo die Mystik glücklich gedeihen konnte. Die Stille des Klosters bot die schönste Gelegenheit an, in schauerlich erhabenen Empfindungen zu schwelgen. Einige berühmte Kirchenlehrer, unter andern Augustin 1), erklären sich zuweilen ganz in dem Tone der Mystiker. Allein durch die hochtönenden Lobreden und Schilderungen, welche in den Schriften des Pseudodionysius Areopagita so reich-

1) Augustin redet z. B. von einer Einsprache des Christus in uns, die er nach Art der Platoniker durch eine Vertheilung der Logos an alle vernünftige Wesen erklärt. De Magistro c. 11. Opp. t. I. p. 569.

reichlich ausgestreut sind, bekam die mystische Theologie ganz vorzüglich neue Nahrung, und einen ausgebreiteteren Beyfall als vorher.

2. Die Bearbeitung der Dogmatik geschah nach der Verschiedenheit der Länder. In einigen Provinzen oder Gegenden wurden gewiße Lehren weit eifriger untersucht und anders bestimmt als in den übrigen. Von den zwey Hauptdogmen, welche in unsrer Periode den Fleiß der Lehrer beschäfftigten, und die Quelle fast aller Religionsstreitigkeiten wurden, gehörte das eine der morgenländischen, das andre der abendländischen Kirche an. In dem Dogma von der Würde und der Natur des Sohnes Gottes folgten die Lateiner blos den Griechen. Hingegen an den Untersuchungen über die Natur und die Gnade Gottes, womit die Lateiner so viel zu thun hatten, nahmen die Griechen nie recht thätigen Antheil. Doch nicht blos in den zwey Haupttheilen der ganzen Kirche, sondern auch in einzelnen Ländern war die Dogmatik ungleich beschaffen. Die Gallische Kirche im fünften Jahrhundert hatte einen andern Lehrbegriff als die Afrikanische, und der Presbyter Lucidus, welcher in der letzten völlig rechtglaubig gewesen seyn würde, wurde in der ersten als ein Prädestinatianer verurtheilt. In der Aegyptischen Kirche hatte man das Dogma von der Person Christi nach andern Bestimmungen als in der Syrischen entwickelt;

die Eifersucht der Provinzen, und die Bemühung, ihre Provinzialmeinungen nicht nur zu behaupten, sondern auch andern aufzudringen, erregte heftige Streitigkeiten, bis man endlich einen Mittelweg zwischen den zwey entgegengesetzten Vorstellungsarten gefunden zu haben glaubte.

Die Dogmatik wurde also allmählich und nicht in allen Provinzen auf einerley Art weiter ausgebildet. Was der Erfolg dieser Bearbeitung war, welche Gestalt, welche Zusätze und Bestimmungen die Glaubenslehre dadurch erhielt, das muß nunmehr in der Geschichte der einzelnen Dogmen gezeigt werden.

Zweyte Abtheilung,

Geschichte der einzelnen Dogmen

und ihrer Veränderungen in der zweyten Periode.

Erster Abschnitt.

Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

§. 1.

Dem Christenthume fehlte es in der gegenwärtigen Periode um desto weniger an Vertheidigern, da diese nunmehr ihre Stimmen freyer und lauter erheben konnten. Größtentheils wurden hierbey die Gründe wiederholt, deren sich schon die ältern Apologeten bedient hatten, und diese werden hier entweder ganz übergangen, oder doch nur kurz berührt werden dürfen. Dagegen wird desto mehr das Eigenthümliche, wodurch die Schriften des vierten und fünften Jahrhunderts sich bey der Vertheidigung und Bestätigung des Christenthums unterscheiden, ausgehoben werden müssen.

Die

Die veränderte äussere Lage der Christen zeigte allmählich ihren Einfluß auf die Apologetik, und bewirkte, daß diese mit wenigerem Eifer und geringerer Thätigkeit als ehemals betrieben wurde. Je lebhafter der Widerspruch gegen eine Lehre ist, desto angelegentlicher werden die Anhänger derselben ihre Vertheidigung übernehmen. Je weniger man auf die Unterstützung der äussern Gewalt rechnen darf, desto mehr wird man durch Gründe zu siegen suchen. Daher kam das Feuer, womit die Christen des zweyten und dritten Jahrhunderts ihre Unschuld zu zeigen, und die Thorheit des Heidenthums sowohl als die Vortrefflichkeit ihres eignen Glaubens dazuthun bemüht waren. Da hingegen seit dem vierten Jahrhundert das Christenthum herrschend wurde, und der heidnische Cultus ohne Rettung zu Boden sank, da Gegner der christlichen Lehre nur selten auftraten, da selbst die Schriften älterer Gegner durch strenge Verordnungen der Kaiser vertilgt wurden; so war das Bedürfniß einer Vertheidigung des Christenthums weniger dringend geworden, und man gewöhnte sich die Wahrheit desselben schon als ausgemacht vorauszusetzen, und glaubte daher kaum, daß es nöthig sey, sich auf Beweise einzulassen.

Zu dieser Ursache der Vernachläßigung kam noch eine andre. Die Glaubensstreitigkeiten unter den Christen zogen die allgemeine Aufmerksamkeit so sehr auf sich, man hatte so viel damit zu thun, um sich gegen die innern Feinde — gegen die Ketzer zu verwahren, daß man darüber die äussern Feinde — die Unglaubigen aus den Augen verlor.

Doch zeigt sich hier ein beträchtlicher Unterschied zwischen der ersten und der zweyten Hälfte unsres Zeitraums. In der ersten hatte das Heidenthum noch Vertheidiger, welchen es weder an Scharfsinn noch an Beredsamkeit fehlte; der Kaiser Julian verschaffte ihm sogar ein augenblickliches Uebergewicht über das Christenthum wieder. Damals strengten also die christlichen Lehrer noch ihre Kräfte an, um die zwar geschwächte, allein noch nicht ganz niedergestürzte alte Götterlehre völlig zu besiegen. Allein nachdem auch dieser letzte Kampf ausgekämpft war, wurden die Untersuchungen über die Gründe des christlichen Glaubens seit der Mitte des fünften Jahrhunderts fast gänzlich bey Seite gelegt. Zwar fehlte es auch damals nicht an Veranlassungen und an Eifer das Heidenthum zu bestreiten. Ganze heidnische Völker wurden zum christlichen Glauben gebracht, allein nicht auf dem Wege der ruhigen Prüfung. Anstatt einer durch Gründe bewirkten Ueberzeugung waren Staatsverbindungen, Heirathen, oder gewaltthätige Maasregeln, daneben auch abergläubische Wundererzählungen, welche von den rohen leichtglaubigen Völkern begierig aufgenommen wurden, die gewöhnlichen Mittel, um dem Christenthum neue Bekenner zu verschaffen. Alles das daher, was in dem folgenden gesagt wird, schränkt sich fast lediglich auf das vierte und die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts ein, denn in der nachherigen Zeit gab es keine Apologetik von einiger wissenschaftlichen Bedeutung mehr.

§. 2.

§. 2.

Die heidnische Götterlehre, wie sie von den Dichtern beschrieben, oder durch die alten Staatsgesetze eingeführt war, diente noch immer den Christen zum Ziele ihrer Angriffe und Spöttereyen. Sie fanden darin einen reichen Stoff, um bald den späten Ursprung der verehrten Götter aufzudecken, bald ihre Ohnmacht sichtbar zu machen, bald ihre Ausschweifungen und Laster der Verachtung preiszugeben. Welche Ungereimtheit ist es, sagen sie, längst verstorbene Menschen, als Götter anzubethen, und zwar Menschen, vor deren Thaten jeder Vernünftige erröthen muß! Welche Thorheit vor Thieren oder vor geschnitzten oder gehauenen Bildern niederzuknieen 1). Besonders führte man das als einen Beweis von der Ohnmacht der heidnischen Götter an, daß sie das Christenthum, wodurch ihre Verehrung gestürzt wurde, durch alle ihre Bemühungen zu unterdrücken nicht vermögend gewesen seyen 2). Auch die Bemerkung wurde

1) Euseb. praepar. evang. l. I. c. 6. seqq.
Athanas. contra gentes p. 13. seqq.
Iul. Firmic. Materni de errore prof. gent. ed. Iacobi Gronovii (cum Minucii Felicis Octavio) Lugd. 1709. p. 406. seqq.
Augustini de Civit. Dei l. VI. et VII.
Firmicus Maternus insbesondere sucht die heidnische Mythologie historisch zu bestreiten, indem er zeigt, wie durch entstellte und vergrößerte Erzählungen ganz natürlicher Begebenheiten die seltsamen Göttergeschichten entstanden seyen.

2) Paulli Orosii Historia sacra l. VI. c. 1.

de nicht vergessen, daß die weiseren Heiden den Götzendienst des Volkes verlacht und die Einheit Gottes anerkannt haben 3).

Von dem Ursprung der heidnischen Abgötterey geben die Kirchenlehrer zwey Ursachen an. Die erste finden sie in dem — unter den Menschen eingerissenen Hang zum Sinnlichen, wodurch diese zu geistigen Vorstellungen ungeschickt wurden, und sie betrachten also Lasterhaftigkeit als die Quelle des Götzendienstes 4). Die zweyte Ursache finden sie in dem Anstiften böser Dämonen, welcher die dem wahren Gott gebührende Verehrung sich selbst zuzueignen suchten 5), und wiederholen den von den ältern Lehrern geäusserten Gedanken, daß das ganze Heidenthum eine Verehrung der Dämonen, und alle zur Bestätigung desselben geschehene Wunderzeichen nichts anders als Blendwerke der Dämonen seyen, um die Menschen desto gewisser zu bestricken 6).

Die Bestreitung der gröbern Götterlehre konnte den christlichen Lehrern wenig Mühe kosten. Auch ein-

3) Augustin. de vera Religione c. 2.
Cyrillus contra Iul. l. I. p. 30.

4) Athan. contra gentes. Opp. t. I. p. 4 — 12.
Cyrill. contra Iul. l. I. p. 17.

5) Aug. de Civ. Dei l. II. c. 24. al.

6) Euseb. praepar. evang. l. V.

einsichtsvolle Heiden begehrten nicht zu leugnen, daß die Erzählungen von den Göttern voll Ungereimtheiten seyen; allen sie wollten das Ansehn dieser Erzählungen dadurch retten, daß sie ihnen einen geheimen wichtigen Sinn beylegten. Sie sollten nur allegorische Hüllen seyn, worunter nützliche Wahrheiten aus der Naturkunde oder Sittenlehre verborgen lägen. Eusebius und Augustin bemühen sich den Heiden auch diese Ausflucht abzuschneiden. Eusebius bemerkt, daß die berühmtesten Gelehrten in solchen allegorischen Deutungen sich gar nicht gleich bleiben, sie bald annehmen, bald verwerfen, sie bald auf diese bald auf jene Art vorstellen, woraus die Ungewißheit ihrer Meinungen erhelle. Hernach tadelt er, daß durch dergleichen Erklärungen die ganze Götterlehre auf blose Naturbegebenheiten zurückgeführt werde, wodurch also wahrer Atheismus entstehe, indem man die Religionslehre in eine Physik verwandle. Endlich macht er noch die Einwendung, daß nach den ältesten Nachrichten die Götterlehre verstorbene Menschen zum Gegenstand habe, also nicht in verhüllten Erklärungen der Naturbegebenheiten bestehe 7). Augustin greift die allegorischen Deutungen zuerst mit der Bemerkung an, daß man in einer Religionslehre nicht Physiologie, sondern Theologie, nicht Belehrungen über die Natur, sondern über Gott suche. Er erinnert ferner, daß selbst aus solchen Deutungen der niedrige Ursprung der heidnischen Götter desto deutlicher erhelle, indem diese dadurch als blose Naturerzeugnisse dargestellt würden, und daß man

7) Euseb. praepar. evang. l. II. c. 6 — 8. l. III. c. 1 — 4.

man endlich durch solche gezwungene Erklärungen auch die ungereimtesten, allgemein verworfenen Fabeln rechtfertigen könne 8). Daß ihre eignen allegorischen Erklärungen der Bibel zuweilen nicht viel zwangloser sind, als jene Deutungen heidnischer Mythen scheinen die Kirchenväter bey diesen Untersuchungen nicht gefühlt zu haben.

§. 3.

Nicht weniger als die Volksreligion der Heiden wurden auch die Lehren der heidnischen Philosophen von den Christen angegriffen. Schon in der vorigen Periode war die Vorstellung herrschend geworden, daß die griechischen Philosophen ihre besten Ideen aus den jüdischen Religionsschriften geschöpft hätten. Dieselbe Vorstellung wurde nicht nur jetzt wiederholt 1), sondern Cyrillus von Alexandrien machte auch den Versuch, Beweise für sie zu führen, da man sie vorher blos unbewiesen hingeworfen hatte. Zuerst zeigt er durch eine weitläufige Zeit-

8) Aug. de Civit, Dei l. VI. c. 8.

1) Euseb. praepar. evang. l. X. Augustin nahm erst den Gedanken auf, daß Plato bey seinem Aufenthalt in Aegypten den Unterricht des Propheten Jeremias genossen habe De doctrina Christiana l. II. c. 28., verwirft aber hernach selbst diese Meinung, weil sie mit der Zeitrechnung sich nicht vereinigen lasse, und vermuthet dafür, daß Plato wohl bey seinem Aufenthalt in Aegypten die hebräischen Religionsschriften durch einen Dollmetscher sich habe erklären lassen. De civit. Dei l. VIII. c. 11.

Zeitrechnung, daß Moses weit älter sey als alle griechische Schriftsteller, und daß also er nicht aus ihnen, wohl aber sie aus ihm geschöpft haben können. Hernach macht er auf die Wißbegierde der Griechen aufmerksam, und findet es deswegen wahrscheinlich, daß sie bey ihren Reisen in fremde Länder und bey der Begierde, die Einsichten der Ausländer zu benutzen, auch die Religionslehre der Juden werden kennen gelernt haben. Einen andern Bestätigungsgrund sucht er darin, daß die griechischen Philosophen da, wo sie mit der heiligen Schrift harmoniren, auch unter sich übereinstimmen, und schickliche Dinge vortragen, hingegen, sobald sie von ihr sich entfernen, auf ungereimte und abgeschmackte Dinge verfallen 2). Endlich beruft er sich darauf, daß unter den sämtlichen Griechen nur die nach Aegypten gereisten Philosophen, wie Pythagoras und Plato (die also Gelegenheit hatten die jüdische Lehre kennen zu lernen), die Kenntniß Eines Gottes gehabt haben 3).

Auch

---

2) Cyrill. Al. contra Iul. l. I. p. 7 — 16. Von den zwey Ausgaben dieser Schrift des Cyrillus steht die eine in dem sechsten Bande der sämtlichen Werke des Alexandrinischen Bischoffs, die andre in Opp. Iuliani ed. Ezechiel Spanheim Lips. 1696. fol. Da in beiden Ausgaben die Seitenzahlen zusammentreffen, so sind die hier angegebenen Citate für beide brauchbar.

3) l. c. p. 29. seqq. Einige Ideen von diesem Beweise hat auch schon Eusebius in der zuletzt angeführten Stelle vorgetragen.

Auch die Uneinigkeit der griechischen Philosophen gehörte unter die Vorwürfe, welche ihnen von den Christen gemacht wurden. *Cyrillus* inzwischen, der denselben macht, fühlte selbst, daß man ihn den Christen, welche ebenfalls in viele Partheyen getrennt waren, zurückgeben könnte. Die Stifter unsres Glaubens, so beantwortet er diesen möglichen Einwurf stimmen doch überein, wenn gleich einige spätere Anhänger desselben manches unrichtig verstanden haben, hingegen bey den Griechen sind selbst die ersten Stifter unter sich uneinig 4).

Auch das fanden die Christen an den heidnischen Philosophen höchst tadelhaft, daß sie an dem thörichten Götzendienst theilnahmen, und das Volk in demselben bestärkten, ungeachtet sie denselben für unrichtig erkannten und ganz entgegengesetzte Meinungen hatten 5).

Ausser diesen Einwendungen greifen mehrere Kirchenlehrer die angesehensten griechischen Philosophen durch ausführliche Untersuchungen an. Sie gehen die einzelen christlichen Lehren durch, vergleichen damit die Aussprüche der Philosophen und heben die Uebereinstimmung sowohl als die Verschiedenheiten beider so hervor, daß sie dadurch den Vorzug und die höhere Ver-

---

4) Cyrill. l. I. p. 29.

5) Euseb. praepar. l. III. c. 14.
August. de vera relig. c. 5.

Vernunftmäßigkeit des Christenthums in das Licht setzen. Was die Philosophen Wahres und Brauchbares gesagt haben, finden diese Lehrer auch im Christenthum enthalten, hingegen alles das vermieden, was jene Falsches und Unwürdiges vorgebracht haben. Vergleichungen dieser Art, freilich aber nicht ganz unbefangen angestellt, sind in den Werken des Eusebius 6), des Augustinus 7) und des Theodoretus 8) enthalten. Die Zweifelsucht der Akademiker hat Augustin in einer besondern Schrift angegriffen 9).

§. 4.

Gegen die Juden, welche jetzt unter der Regierung christlicher Regenten noch weniger als ehemals den Christen sich entgegensetzen konnten, behielt man ganz dieselbe Streitart bey, die schon bey der vorigen Periode ist geschildert worden. Der ganze Streit mit ihnen zog sich auf die Erklärung des A. T. hin. Man trug aus demselben Weissagungen auf Christum und zwar ohne Auswahl, und nach den willkührlichsten Deutungen zusammen 1), und tadelte dabey die Juden,

6) Euseb. praepar. evang. l. XI — XV.

7) Aug. de civit. Dei l. VIII — X.

8) Theodoret. Graecarum affectionum curatio libri XII. Opp. t. IV. p. 689.

9) Aug. contra Academicos libri III. Opp. t. I. p. 239. seqq.

1) Euseb. demonstr. evang. l. II. seqq.
Athanas. de incarnat. Opp. t. I. p. 86 — 94.

den, welche solche Stellen aus der alten Geschichte erklärten 2). Man bewies gegen sie auch einzelne Lehren aus dem A. T., wie Gregor von Nyssa die Trinitätslehre 3) oder Basilius von Seleucien, daß der Messias schon gekommen sey 4). Daß diese Beweise, die ohnehin zuweilen blos auf die von den Juden nicht anerkannte Auctorität der Alexandrinischen Version gestützt waren, schwerlich zur Ueberzeugung eines jüdischen Gegners dienen konnten, bedarf kaum einer Erinnerung.

Chrysostomus hat sich insbesondre mit der Bestreitung der Juden fleißig beschäfftigt. Seine acht Predigten gegen sie enthalten jedoch mehr eine Warnung an Christen vor aller genauern Verbindung mit den Juden, als eine Widerlegung der letzten. Unter vielen bittern Vorwürfen gegen sie wird gezeigt, daß das jüdische Gesetz an sich niemand tugendhaft machen könne, sondern den Juden nur deswegen vorgeschrieben sey, um sie von dem Götzendienste zurückzuhalten. Gleichfalls wird ihnen gesagt, daß ihr Unglück Strafe für die Ver-wer-

2) Auch wenn unter den Christen jemand eine Stelle, die gewöhnlich für eine Weissagung auf Christum genommen wurde, anders verstand, so schimpfte man ihn einen Juden. Theodoret. Eran. Dial. 1. Opp. t. IV. p. 31. 32.

3) Greg. Nyss. testimonia adversus Iudaeos in Gallandi Bibl. PP. t. VI. p. 578. seqq.

4) Basilii Seleuciensis demonstratio adversus Iudaeos de adventu Christi in Basnage monim. t. I. p. 240. seqq.

werfung und Mishandlungen der Messias sey, und daß sie nie auf eine Wiederherstellung ihres Staates und Tempels hoffen dürften. Die Beweise dieser Sätze bestehen in Stellen des A. T. 5).

Augustinus widmete ebenfalls der Widerlegung der Juden eine eigne Schrift von geringer Bedeutung, worin er ihnen Zeugnisse aus dem A. T. entgegensetzt. Er sucht darzuthun, daß die Christen das jüdische Gesetz zwar nicht nach dem buchstäblichen, doch nach dem höhern geistigen Sinne beobachten, daß Christi Zukunft und Leiden, auch die Abänderung der alten Religionsverfassung, von den Propheten vorhergesagt, desgleichen den Juden ihre Verwerfung angekündigt sey 6).

Die heidnischen Gegner des Christenthums pflegten, um die Christen desto mehr in Verlegenheit zu bringen, öfters Waffen von den Juden zu borgen. Besonders that das Julian. Wie er es that, und wie die Christen sich dagegen vertheidigten, wird in der Folge gezeigt werden.

§. 5.

Nicht zufrieden damit, die Meinungen der Heiden und Juden bestritten zu haben, suchten die christlichen Lehrer auch ihren eignen Glauben zu bestätigen. Einen

5) Chrysost. adv. Iudaeos orat. I — VI. Opp. t. I. p. 383 — 483. Zu ihnen gehören noch zwey andre Opp. t. V. p. 628 — 646.

6) Aug. tractatus contra Iudaeos Opp. t. VI. p. 29. seqq.

Einen Beweis, auf welchen sie häufig zurückkommen, nehmen sie aus der glücklichen und allgemeinen Ausbreitung der christlichen Lehre. Das Christenthum, sagen sie, wurde von armen und geringen Männern verkündigt, die weder durch ihre Macht, noch durch ihre Beredsamkeit sich Eingang verschaffen konnten. Es hatte mächtige Feinde gegen sich, und mußte heftige Verfolgungen aushalten. Dennoch ist das Heidenthum, so sehr es durch die bürgerliche Gewalt unterstützt wurde, allmählich hingestorben. Hingegen die Predigt armer Fischer hat über alle Hindernisse gesiegt, und sich über den ganzen Erdkreis verbreitet. Dadurch ist die Vorhersagung Jesu, daß seine Kirche einem unbezwinglichen Felsen gleich seyn, und die ganze Welt einnehmen werde, vollkommen bestätigt worden. Wie hätten Männer wie die Apostel, so viel ausrichten, so ausgebreiteten Beyfall finden können, wenn ihre Lehre eine Erdichtung gewesen wäre, oder wie hätten sie nur daran denken können, so etwas zu erdichten 1)!

1) Chrysost. de s. Babyla et contra Gentiles Opp. t. I. p. 649. seqq. Euseb. praepar. evang. l. I. c. 3. Derselbe Beweis, welchen Chrysostomus für den einleuchtendesten unter allen zur Ueberzeugung der Heiden hält, wird von ihm an einem andern Orte weiter ausgeführt, wo er darauf aufmerksam macht, wie schwer es sonst dem Menschen werde, alte gewöhnte Meinungen und Sitten abzulegen, neue schwere Gebote zu übernehmen, und darüber sogar Verfolgungen zu leiden. Daß dieses bey dem Christenthum durch arme verachtete Männer ohne Gewalt und Aufwand mit dem glücklichsten Erfolge bewirkt worden sey, daraus folgert er, daß das Christenthum nicht Werk eines Men-

Auch der Charakter Jesu wird als ein Beweis für die Wahrheit des Christenthum gebraucht. Eusebius von Cäsarea untersucht ausführlich das Urtheil der Heiden, daß Christus ein Betrüger oder Verführer gewesen sey. Könnte man wohl, fragt er, aus der Geschichte einen Betrüger aufstellen, welcher die Verführten zu einer solchen Sanftmuth, Mäßigung und andern Tugenden gebracht hätte? Ist der ein Verführer, der nicht einmal unreine Gedanken dulden will, zu den erhabensten Uebungen der Frömmigkeit Anweisungen giebt, alle Unwahrheiten verbietet, und nicht einmal einen Eid, noch weniger also einen falschen Eid erlaubt? Beweisen nicht alle seine auf die Verehrung des wahren Gottes gerichteten Vorschriften, die Forderungen, daß wir vollkommen seyn sollen, wie der himmlische Vater vollkommen ist, er sey kein Verführer gewesen? Wenn alles, was er lehrte, Würde hat und wohlthätig ist, wenn alles, was er vortrug dahin abzweckt, die Menschen weiser und tugendhafter zu machen, so kann er unmöglich ein Betrüger heissen 2).

Der Charakter der Apostel und die Verhältnisse, unter welchen sie als Lehrer auftraten, werden von dem=

schen war. Adverf. Iudaeos et Gentiles demonstrat. Opp. t. V. p. 736. Insbesondere erwähnt Chrysostomus den Umstand als vorzüglich merkwürdig, daß das so verachtete Kreuz eine so große Achtung unter den Menschen erhalten habe p. 749. seqq. — Auch ist zu vergleichen Athan. de incarnat. Opp. t. I. p. 104. seqq.

2) Euseb. demonstrat. evang. l. III. c. 3. p. 102. seqq.

demselben Eusebius zum Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums benutzt. Wie hätten sie die Unwahrheit sagen sollen, da ihnen von ihrem Lehrer die strengste Wahrhaftigkeit so nachdrücklich eingeschärft war? Wie hätten sie auf einen Betrug denken sollen, bey welchem sie keinen Vortheil hatten, sondern den größten Gefahren und Verfolgungen sich aussetzten? Wie wäre auch alsdann die Uebereinstimmung möglich gewesen, welche in ihren Nachrichten sich zeigt, ob sie gleich in die entferntesten Gegenden sich zerstreut hatten? Wollte man ihren Versicherungen nicht glauben, so müßte man annehmen, sie hätten eine förmliche Verabredung mit einander geschlossen: Wir wollen von Jesu Unwahrheiten ausbreiten, und ungeachtet er niemals Kranke geheilt, Todte auferweckt hat, dieses dennoch von ihm versichern. Wir wollen für nichts die beschwerlichsten Reisen und die dringendsten Gefahren übernehmen; wir wollen den Martern und dem Tode entgegengehen, um unsre Lüge zu behaupten. — Wie ungereimt wäre es, so etwas nur zu denken! Dagegen zeigen sich die Apostel überall als Männer, welche zwar von geringem Stande und in den Wissenschaften unerfahren, aber der strengsten Tugendübung ergeben waren, als Männer, die von aller Habsucht frey, alles was sie hatten, dem Gehorsam gegen ihren Lehrer aufopferten, als Männer, die selbst durch Vorhersagung des traurigen Schicksals, das ihrer wartete, sich nicht abschrecken ließen. Dazu kommt noch die große Bescheidenheit, mit der sie sich selbst zurücksetzen und ihre eigne Mängel nicht verschweigen. Wer könnte solchen Männern die höchste Glaubwürdigkeit absprechen? Man

müßte

müßte sonst alle und jede schriftlichen Nachrichten als unzuverläßig wegwerfen 3).

c) Auch über die Absicht Jesu und über die Zeitumstände, wo seine Lehre in die Welt trat, stellt Eusebius Betrachtungen an, welche zur Ueberzeugung von der Göttlichkeit dieser Lehre führen sollen. Jesus hatte die Absicht, seine Lehre, seine neuen Gesetze über alle Nationen, über das ganze Menschengeschlecht auszubreiten — ein Plan, welcher keinem Könige, keinem Gesetzgeber, keinem Philosophen nicht einmal im Traume in den Sinn gekommen war, da sich diese mit ihren Belehrungen und Gesetzen blos auf ihr Vaterland beschränkten. Zur Ausführung dieses übermenschlichen Planes wählte Jesus geringe und ungelehrte Männer. Wie hätten diese den Erdkreis erleuchten können, wenn nicht eine göttliche Kraft ihnen wäre mitgetheilt worden? Woher würden solche Männer sonst den Muth bekommen haben, so etwas zu unternehmen? Wie hätten sie sonst Hoffnung haben können, ein solches Geschäfft glücklich auszuführen? Gewiß würden sie den Aufforderungen Jesu dazu nicht gefolgt seyn, und seine Verheissungen von einem glücklichen Ausgange nicht geglaubt haben, wenn sie nicht aus andern göttlichen Thaten von der Wahrhaftigkeit ihres Lehrers überzeugt wor-

---

3) Euseb. demonst. l. III. c. 5. p. 109 — 124. Diese Ausführung, aus welcher hier nur die Hauptgedanken ausgehoben werden konnten, gehört gewiß unter die schönsten Ueberreste der alten Apologetik.

worden wåren. Man denke noch hinzu, was die Apostel lehren mußten. Sie konnten nicht verheelen, daß derjenige, den sie als einen Gott verkündigten, bey den Juden einen schmåhlichen Tod erlitten habe. Wer mußte das nicht ungereimt finden? Wer konnte geneigt seyn zu glauben, wenn sie versicherten, daß sie denjenigen, der sich bey seinem Leben nicht schützen konnte, auferstanden gesehen håtten? — Man håtte erwarten sollen, daß sie bey dem Vortrage solcher unwahrscheinlichen Dinge allgemein als Thoren verlacht worden wåren. — Dennoch haben unzåhlige Menschen ihre Lehre angenommen, und sehr zahlreiche Kirchen in allen Theilen der Welt sind durch solche geringe und verachtete Månner gestiftet worden. Wie wåre das möglich gewesen, wenn sie keinen göttlichen Beystand gehabt håtten! — Dadurch wird also die Geschichte der Apostel glaubwürdig, nach welcher sie durch ausgezeichnete Thaten die Aufmerksamkeit der Menschen erregten, und ihre Behauptungen nicht durch weitlåufige Schlüsse, sondern durch einleuchtende Wunder bekråftigten. — Selbst schon daraus erscheint das Christenthum als eine göttliche Anstalt, daß es gerade in dem günstigsten Zeitpunkte, wo Augustus alle Lånder unter seiner Herrschaft vereinigt hatte und eine allgemeine Ruhe herrschte, in die Welt trat, da unter andern Umstånden bey getrennten Völkern, innern Unruhen und Kriegen seine Ausbreitung nicht håtte gelingen können 4).

§. 6.

---

4) Eusebii demonstrat. evang. l. III. c. 7. p. 135 — 140.

§. 6.

d) Der Inhalt der christlichen Lehre gehörte unter die Hauptbeweise der Göttlichkeit derselben. Da dieser Beweis nicht anders geführt werden konnte, als daß man die einzelnen christlichen Lehrsätze mit den heidnischen Meinungen, besonders mit den Behauptungen der griechischen Philosophen verglich, und den Vorzug der ersten vor den letzten zeigte; so hat hiervon schon bey Bestreitung der Philosophen §. 3. gehandelt werden müssen. Augustin versichert daher, Plato selbst, wenn er das Christenthum kennen gelernt hätte, würde kein Bedenken getragen haben, zu sagen, daß eine solche Lehre nicht von Menschen erfunden seyn könne, sondern von der göttlichen Weisheit herrühren müsse. Denn nur diese göttliche Weisheit könne einen Menschen zu einer solchen Höhe erheben, daß er alles verachte, was böse Menschen begehren, alles leide, was diese scheuen, alles thue, was diese anstaunen, und dadurch das Menschengeschlecht zu einem wohlthätigen Glauben führe 1). Insbesondre suchte man auch die geheimnißvollen Lehren des Christenthums, z. B. die Lehre von dem Logos, als vernunftmäßig darzustellen, und aus Vernunftgründen abzuleiten 2). Wie hätten, schließt aus allem diesem Chrysostomus, die Apostel — Fischer und andre ungelehrte Leute eine solche Lehre, durch welche die vermeinte Weisheit der Philoso-

1) Aug. de vera religione c. 3. Opp. t. I. p. 748.

2) Athanas. de incarnat. Opp. t. I. p. 95.
Gregor. Nyss. orat. catech. c. 1.

losophen verdunkelt wurde, ohne göttliche Belehrung vortragen können 3).

e) Noch öfter berufen sich die Christen auf die vortrefflichen moralischen Wirkungen ihrer Religion, als eines Zeugnisses für die Göttlichkeit derselben. Gregorius von Nazianzus giebt davon beredte Schilderungen. Er zeigt, daß die Tugend der Christen unnachahmbar für die Heiden sey, daß die ersten nicht auf das Aeussere, sondern auf das Innere des Menschen ihre vornehmsten Bemühungen richten. Er tadelt die Heiden, welche durch ihre unanständige Fabeln die Sitten verderben. Ganz anders ist es, fügt er hinzu, bey uns, wo jeder sich selbst eine Regel der Freundschaft ist, und seinem Nebenmenschen eben das, was er sich selbst wünscht, wünschen soll, wo nicht nur böse Thaten, sondern selbst die böse Begierde strafwürdig ist, wo nicht nur die Hand vom Morden, sondern auch das Herz vom Zorne abgehalten wird, u. s. w. Die Christen haben ein Gesetz, nämlich auch nicht von dem kleinsten Vergehen sich überwinden zu lassen. Andre strafen nur das Ende, wir selbst den Anfang böser Handlungen. Bey welchen andern Menschen ist es verordnet, seine Feinde zu lieben? — Wenn wir endlich zugeben, daß die Heiden mit ihren geschminkten Vorschriften dem Laster Einhalt thun, wie könnten sie doch zu dem Maas unsrer Tugend und Bildung gelangen, da wir es schon für Sünde halten im Guten nicht fortzu-

3) Chrys. Hom. 1. in Ev. Ioh. p. 10 — 14.

zuschreiten, und immer aus den alten neue Menschen zu werden 4)? — Durch das Christenthum ist ferner der schändliche Götzendienst gestürzt, die Sitten der rohesten Nationen sind gemildert worden, Friede und Ruhe hat sich über den Erdkreis verbreitet, die Erkenntniß des wahren Gottes, die herrlichsten Sittenvorschriften, wie auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sind dem Menschen bekannt geworden 5).

Bey diesen Wirkungen des Christenthums heben die Kirchenlehrer zwey Punkte vorzüglich hervor, das Märtyrerthum und das ascetische oder Mönchsleben. Sie stellen das als die bewundernswürdigste Höhe der Tugend vor, daß die Christen ihr Leben verachteten, und mit standhaftem Muthe dem martervollen Tode entgegengiengen, und zwar nicht, wie wohl manche Heiden gethan hätten, aus Ruhmbegierde, sondern aus bloser Liebe zur Wahrheit 6). Sie sehen ferner darin einen bewundernswürdigen Vorzug des Christenthums, daß durch dasselbe ganze Haufen von Menschen bewogen worden sind, alle irdische Güter zu verachten, freywillig die armseligste Lebensart zu wählen, und ihre ganze Zeit der Betrachtung göttlicher Dinge und der Uebungen der Frömmigkeit oder einer höhern Philosophie zu widmen, was bey den Griechen nur einige wenige

4) Gregor. Naz. orat. III. Opp. t. I. p. 102. 103. et 108. 109.

5) Eufeb. praepar. evang. l. I. c. 4. p. 10. seqq.

6) Greg. Naz. orat. III, p. 72. 73.

nige (die Cyniker) und zwar aus unlautern Antrieben und zum Theil auf eine tadelhafte Art versucht haben 7).

§. 7.

Der Wunderbeweis war in der jetzigen Periode eben so gewöhnlich als in der vorigen; allein er wurde weiter entwickelt, und bestimmter ausgeführt.

Bisher hatte man blos von Wundern geredet, aber über den Begriff derselben keine Untersuchungen angestellt. Der erste und der einzige, welcher dieses versuchte, war Augustinus. Unter einem Wunder versteht er eine schwere und ungewöhnliche Sache, welche offenbar über die Hoffnung und die Kräfte dessen, welcher sich wundert, hinausgeht 1), und er unterscheidet zwey Gattungen von Wundern, solche, welche bloses Erstaunen und Bewunderung erregen z. B. ein fliegender Mensch, und solche, welche zugleich eine wohlthätige Absicht haben z. B. ein durch ein bloses Wort geheilter Mensch 2) Die Möglichkeit der Wunder rechtfertigt er aus der Allmacht Gottes, welche alles, auch das

7) Gregor. l. c. p. 77.
Eusebii Demonstrat. evang. l. III. c. 6. p. 128.
Theodoret. graecar. affect. curat. Disp. XII. Opp. t. IV. p. 1019. seqq.

1) Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.

2) Aug. de utilitate credendi c. 16.

das Unglaubliche hervorbringen könne, und macht darauf aufmerksam, daß viele Dinge im gemeinen Leben ihren Ursachen nach uns unbegreiflich sind, und daß man also auch diese Dinge, die doch durch die Erfahrung gewiß sind, leugnen müsse, wenn man die Wunder verwerfen wollte 3). Man dürfe, erinnert er ferner, nicht sagen, die Wunder seyen gegen die Natur; denn sie geschähen durch Gottes Willen, der auch die Ursache von der Natur sey (und also sich selbst nicht widersprechen könne), sondern man müsse blos sagen, sie seyen über die bekannte Natur erhaben 4). Augustin unterscheidet auch wahre oder göttliche und falsche Wunder, welche entweder durch menschliche Kunst oder durch die Wirkung der Dämonen verrichtet worden sind, und bemerkt, daß man keinesweges schuldig sey, alle Erzählungen von Wundern für wahr zu halten, sondern nur diejenigen, welche wie die von den Christen geglaubten, auf dem Zeugnisse solcher Schriftsteller beruhen, die unter göttlicher Eingebung standen, und nicht irren konnten 5).

In

---

3) De civitate Dei l. XXI. c. 5.

4) Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate: cum voluntas tanti utique creatoris conditae rei cuiuslibet natura sit? Portentum igitur non contra naturam fit, sed *contra quam est nota natura*. c. 8.

5) c. 6 et 7.

In seinen frühern Schriften äussert Augustin, daß zwar ehmals Wunder geschehen seyen, daß sie aber zu seiner Zeit nicht mehr geschähen, und bemüht sich auch die Ursachen dieser Verschiedenheit anzugeben. Wunder, sagt er erstlich, müssen wunderbar seyn, wenn sie etwas wirken sollen, wären sie aber gewöhnlich, so würden sie aufhören wunderbar zu seyn. Gott wollte, erinnert er zweytens, die Menschen allmählich von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren hinführen. Deswegen geschahen Wunder, um diejenigen für die Wahrheit einzunehmen, welche sie selbst einzusehen (aus Gründen sich von ihr zu überzeugen) nicht fähig waren. Durch jene Wunder ist bewirkt worden, daß jetzt keine Wunder mehr nöthig sind. Denn da die katholische Lehre über den ganzen Erdkreis verbreitet und gegründet ist, durften auch die Wunder nicht fortdauren, damit nicht das Gemüth immer am Sichtbaren hängen möchte, und damit nicht das Menschengeschlecht durch die Gewöhnung an dasjenige, durch dessen Neuheit es erwärmt wurde, kalt werden möchte 6). — In seinen spätern Schriften nimmt jedoch Augustin die Meinung, daß zu seiner Zeit keine Wunder mehr geschähen, zurück, und glaubt nur, daß nicht mehr so große, und nicht alle Gattungen derselben verrichtet würden 7), und er theilt eine Erzählung einer ganzen

Reihe

6) Aug. de utilitate credendi c. 16. verglichen de vera relig. c. 25.

7) Retractat. l. I. c. 13. nro. 7. et c. 14.

Reihe von Wunderzeichen, welche zu seiner Zeit geschehen seyn sollen, mit 8).

Bey dem Gebrauche des Wunderbeweises hatten die christlichen Lehrer noch immer mit einer Schwierigkeit zu kämpfen, welche in der damaligen Meinung lag, daß man durch magische oder theurgische Künste die Dämonen sich unterwürfig machen, und durch deren Hülfe übernatürliche Dinge hervorbringen könne. Aus diesem Gesichtspunkte pflegten die Heiden auch die Wunder Jesu anzusehen. Wie kann derjenige ein Magier seyn, antwortet Athanasius, welcher die Magie verdrängt hat? Wie kann der seine Thaten mit Hülfe der Dämonen verrichtet haben, welcher die Dämonen überall in die Flucht jagte und vertrieb? Jesu Werke, die ohnehin niemals ihres Gleichen gehabt haben, müssen also für göttlich erkannt werden 9). Noch ausführlicher läßt sich Eusebius auf denselben Vorwurf ein. Der Verdacht Jesus sey ein Zauberer gewesen, ist erstlich mit der Reinheit seiner Sitten, mit dem Ernst, womit er auf die größte Tadellosigkeit nicht nur der Handlungen, sondern auch der Gedanken drang, schlechterdings unverträglich. Zauberer pflegen bos-hafte

8) De Civit. Dei l. XXII. c. 8. Andre Schriftsteller, wie Gregor von Nazianzus, Ambrosius, Hieronymus, Theodoret und noch mehr Gregor der Große zweifeln ebenfalls nicht, daß noch zu ihrer Zeit viele Wunder unter den Christen geschähen.

9) Athan. de incarnat. Opp. t. I. p. 102. seqq.

hafte Leute an sich zu ziehen, ihre Künste zur Befriedigung ihrer Lüste zu gebrauchen und mit denselben zu prahlen, von welchem allem bey Jesu keine Spur sich findet. Jesus so wenig als seine Schüler wandten jemals die bey den Zauberern gewöhnlichen Beschwörungsmittel an. Seine Schüler als ungelehrte Männer würden bald für Zauberer erkannt worden seyn, wenn sie dergleichen gewesen wären, dennoch hat man in den vielen gegen sie angestellten Untersuchungen nie eine solche Entdeckung gemacht. Im Gegentheil suchten die Schüler Christi die Magie auszurotten, und verbrannten die magischen Schriften Apostelg. 19, 19. Wie läßt es sich von so redlichen und gewissenhaften Menschen, wie sie waren, denken, daß sie die magischen Bücher verbrannt hätten, und doch der Magie wären ergeben gewesen? Gilt dieses von den Schülern, wie vielmehr von dem Lehrer! Wäre auch Christus ein Zauberer gewesen, so müßte er diese Kunst von andern gelernt haben, aber wir finden davon nicht die geringste Nachricht 10).

Die Heiden hatten insbesondre dadurch die Wunder Jesu herabzusetzen versucht, daß sie dieselben mit andern Wundererzählungen, welche unter den Heiden im Umlaufe waren, verglichen. Zu diesem Zwecke hatte Hierokles, Statthalter in Bithynien im Anfange des vierten Jahrhunderts, welcher ein Buch (wahrheitliebende Reden an die Christen) zur Bestreitung des

10) Euseb. demonstr. evang. l. III. c. 6. p. 125. seqq.

des Christenthums schrieb, die Nachrichten von den ausserordentlichen Thaten des Apollonius von Tyana benutzt 11). Eusebius setzt in einem eignen Buche sich diesem Angriffe entgegen, und bemüht sich zu zeigen, daß die Erzählungen von Apollonius theils an sich höchst ungereimt und unglaubwürdig seyen, theils sich unter einander widersprächen, daß ferner die Thaten des Apollonius gar nicht Beweise einer göttlichen Kraft seyen, und mit den Wundern Christi keine Vergleichung aushielten 12).

§. 8.

Die Weissagungen wurden ebenfalls von den christlichen Lehrern als Gründe für den göttlichen Ursprung des Christenthums angeführt. Bald berufen sie sich auf die eignen Weissagungen Jesu, besonders von der Ausbreitung seiner Lehre in der ganzen Welt, und von der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Israe-

11) Dem Philostratus, welcher eine Lebensbeschreibung desselben Apollonius hinterlassen hat, wird eine gleiche feindselige Absicht gegen das Christenthum schuld gegeben, allein ohne sichere Beweise.

12) Euseb. contra Hieroclem post eiusdem dem. evang. p. 511. seqq. Ungeachtet Hierokles mehrere Einwürfe gegen das Christenthum gemacht hatte, so schränkt doch Eusebius sich blos auf die Beantwortung des einzigen, welcher auf der Vergleichung des Apollonius mit Jesu beruhte, ein, nur fügt er noch eine Untersuchung über das Fatum S. 542. ff. bey.

Israelitischen Staates, wobey sie zeigen, wie genau der Erfolg der Vorhersagung entsprochen habe 1). Bald, und noch weit häufiger berufen sie sich auf die Weissagungen des A. T. nicht blos zur Ueberzeugung der Juden, sondern auch der Heiden. Sie häufen deswegen Stellen aus dem A. T., worin alles das, was mit Christo und seiner Lehre vorgegangen sey, viele Jahrhunderte vorher angekündigt worden wäre, und verstärken das hieraus genommene Zeugniß durch die Bemerkung, daß jene Weissagungen um desto unverdächtiger seyen, weil sie in den Büchern der Juden — der Feinde des Christenthums aufbehalten wären 2) Athanasius hingegen unterscheidet den Beweis gegen die Juden, welchen er durch Weissagungen führt, von dem gegen die Heiden, wobey er sich andrer Gründe bedient 3).

Bey den Weissagungen trat dieselbe Schwierigkeit wie bey den Wundern ein, daß nämlich die Heiden ihre Orakel den christlichen Propheten entgegensetzten. Die Christen erklärten solche Orakel für Wirkungen der Dämonen, und Augustin behauptet, daß diese wegen ihres feinern Körpers, ihrer größern Beweglichkeit und län-

1) Chryſ. demonſtr. adv. Iudaeos et Gentiles. Opp. t. V. p. 756.

2) Chryſ. l. c. p. 737.
Euſeb. dem. evang. l. II. ſeqq.

3) Athan. de incarnat. Opp. t. I. p. 86 — 94. verglichen p. 95 — 107.

längern Erfahrung eher zukünftige Begebenheiten vorhersehen könnten als die Menschen, daß sie dem ungeachtet öfters betrogen werden und betrügen, dahingegen die von Gott belehrten Propheten niemals irren 4). Die Kennzeichen, woran göttliche Vorherverkündigungen von dämonischen unterschieden werden können, setzt Eusebius auseinander 5).

Andre Beweisgründe, welche neben den bisher angeführten zuweilen gebraucht wurden, können kürzer berührt werden. Einen Grund, welcher weder historisch richtig, noch menschenfreundlich war, nahm man aus dem unglücklichen Ende her, welches alle Gegner und Verfolger des Christenthums gehabt hätten, und wodurch über ihre feindselige Bemühungen gegen die Christen gleichsam das göttliche Verdammungsurtheil sey beurkundet worden. Diesen Gedanken führte zuerst Lactantius in einer eignen Schrift aus 6), allein auch Gregor von Nazianzus macht von demselben Gebrauch 7). Dagegen kommen einige andre ehmals

4) Aug. de divinatione Daemonum Opp. t. VI. p. 508. seqq.

5) Euseb. demonstr. ev. l. V. prooem. Der Inhalt dieser Stelle ist schon in der allgemeinen Geschichte der Dogmatik §. 28. angeführt worden.

6) Lact. de mortibus persecutorum Opp. p. 1365. seqq. ed. Buenemanni.

7) Greg. Naz. orat. III. p. 110. seqq.

mals sehr gewöhnliche Gründe z. B. die Berufung auf die Schriften der Sibylle, des Hystaspes, die Acten des Pilatus immer seltner vor, und man scheint, wenn sie auch erwähnt wurden 8), wenig Werth auf sie gelegt zu haben.

§. 9.

Gegengründe der Heiden und deren Beantwortung.

Kurz vor dem Anfange der gegenwärtigen Periode hatte das Christenthum einige gelehrte Gegner, welche es in Schriften angriffen. Unter sie gehört Porphyrius ein Syrer, welcher ein Werk von 15 Büchern gegen die Christen schrieb, das aber eben so wenig als die Gegenschriften des Methodius, Eusebius und Apollinaris erhalten worden ist. Neben ihm ist Hierokles anzuführen, dessen wahrheitsliebende Reden an Christen wir aus der Widerlegungsschrift des Eusebius kennen. Hingegen unsre Periode brachte einen besonders merkwürdigen Gegner des Christenthums hervor, den Kaiser Julian, welchen frühe überhäufte Andachtsübungen mit Ueberdruß, der Umgang mit heidnischen Philosophen und die Grausamkeit des Constantius mit bitterer Abneigung gegen die christliche Lehre erfüllt

8) Von den Sibyllen handelt Augustin: De civit. Dei l. XVIII. c. 22.

hatten. Nicht zufrieden damit die Christen als Kaiser durch schlaue Anordnungen zu schwächen, wollte er sie auch als Schriftsteller bekämpfen. Sein Werk ist inzwischen verloren gegangen, und wir kennen den Inhalt desselben nur aus den Bruchstücken, welche Cyrillus von Alexandrien seiner Widerlegung einverleibt hat. Hieraus und aus einigen Stellen andrer christlichen Schriftsteller, worin sie die Einwendungen der Heiden gegen ihren Glauben anführen, sind die folgenden Gründe und Gegengründe zusammengetragen.

1. Da die Christen (die Manichäer ausgenommen) die jüdische Religion für eine göttliche Anstalt ansahen, und die Bücher der Juden als heilige Religionsschriften annahmen, so richtete Julian seine Angriffe vorzüglich auf diesen Punkt hin. Zuerst tadelt er die mosaischen Erzählungen von der Weltschöpfung, dem Sündenfalle, von dem babylonischen Thurmbau, der Verwirrung der Sprachen als ungereimt, und findet besonders die mosaische Kosmogonie deswegen mangelhaft, weil in ihr nur von der Entstehung der materiellen Dinge, nicht aber der himmlischen Wesen geredet werde. Moses, antwortet Cyrill auf den letzten Tadel, wollte nicht gelehrte Untersuchungen, sondern nur gemeinnützige Wahrheiten vortragen. Ausserdem bemüht er sich durch umständliche Erklärungen die Vernunftmäßigkeit der mosaischen Geschichte zu retten 1).

Julian

1) Cyr. contra Iul. l. II. p. 49. seqq. l. III. p 75. seqq. l. IV. p. 134. seqq.

Julian findet ferner es anstößig, daß in den mosaischen Schriften unwürdige Begriffe von Gott aufgestellt, und ihm menschliche Gemüthsbewegungen, wie Zorn, Eifersucht beygelegt werden. Cyrill erinnert dagegen, daß solche Ausdrücke blos aus Herablassung zu der Schwäche der Menschen gebraucht sind, und auf eine Gottes würdige Art verstanden werden müssen 2).

Julian kann die Lehre des Moses nicht billigen, daß Gott für Ein Volk ausschließend gesorgt, und alle übrigen Völker der Unwissenheit überlassen habe. Cyrillus antwortet, es sey unbescheiden die Gründe des göttlichen Verfahrens überall erforschen zu wollen, da doch diese unergründlich seyen, dann habe auch Gott keinesweges die andern Nationen von seiner Fürsorge auf immer ausgeschlossen, sondern gleich einem weisen Arzte die schicklichste Zeit für die Anwendung der Heilmittel abgewartet 3).

Warum seyd ihr, fragt Julian die Christen, Ueberläufer von unsern Göttern zu den Juden geworden? Rom hat von seinen Göttern die Herrschaft der Welt empfangen, die Juden haben kurze Zeit in Freyheit, hernach beständig in Knechtschaft gelebt. Was ist besser, immer frey zu seyn, und 2000 Jahre hindurch über den größten Theil des Erdkreises zu gebieten,

2) l. V. p. 155. seqq. et 171. seqq.

3) l. III. p. 106. seqq.

ten, oder in Knechtschaft unter fremden Herrn zu leben? Zeiget mir unter den Juden einen Feldherrn, wie Cäsar und Alexander 4). Andre Völker haben unter sich größere Männer als die Juden gehabt, und insbesondere in den Wissenschaften mehr geleistet als diese 5). — Cyrill erwiedert: Wir sind keine Ueberläufer, sondern wir haben unsern jetzigen Glauben angenommen, weil wir die Wahrheit desselben und die Falschheit des Götzendienstes erkannten. Die Römer haben ihre Weltherrschaft nicht ihren Göttern zu verdanken, denn gerade diese Götter wurden auch von andern Völkern verehrt, die demungeachtet unter das Römische Joch sich beugen mußten. Wenn gleich die Juden in Knechtschaft lebten, so konnten sie doch richtige Kenntnisse von Gott haben und gute Menschen seyn. Alexander und Cäsar gehören nicht hierher; waren sie gleich große Feldherrn, so wird man sie doch nicht für fromme und tugendhafte Menschen halten. Dann besteht auch der wahre Vorzug des Menschen nicht darin vielerley zu wissen, und kunstmäßig zu reden, sondern Gott richtig zu erkennen, und rechtschaffen zu leben. Haben in dem ersten die Griechen, so haben in dem letzten die Hebräer den Vorzug, deren Schriften ohnedas älter sind als die griechischen.

2. Julianus, um die Christen desto mehr in Verlegenheit zu setzen, trat in den Standpunkt der Juden, und

4) l. VI. p. 209. vergl. l. VII. p. 218.

5) l. V. p. 176. seqq. l. VII. p. 221. seqq.

und griff von diesem aus die christliche Lehre an. Zuerst macht er den Christen den Vorwurf, daß sie im Widerspruche mit sich selbst ständen, weil sie Hochachtung gegen Moses und die Propheten vorgäben, und die Vorschriften derselben für göttlich erkennten, dennoch aber diese Vorschriften nicht beobachteten 6). Warum opfert ihr nicht, beschneidet Euch nicht, haltet den Sabbath nicht 7)? Hierauf antwortet Cyrillus: die von Moses verordneten Gebräuche sollten nur Bilder auf das Zukünftige seyn; da nunmehr die Wahrheit selbst gekommen ist, so seyen die Bilder derselben überflüßig geworden. Das mosaische Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinn sollte nur ein Vorbereitungs- und Besserungsmittel für rohere Menschen seyn, welche zu der höhern geistigen Lehre des Evangelii nicht fähig gewesen wären. Hingegen der geistige Sinn des Gesetzes gehet uns noch jetzt an. In Absicht auf den buchstäblichen Sinn ist das Gesetz aufgehoben, in Absicht auf den höhern Sinn behält es beständige Gültigkeit.

Denselben Einwurf hatte mit einer veränderten Wendung schon Porphyrius vorgetragen. Warum hat Gott anstatt der ältern jüdischen Religionsanstalten z. B. der Opfer und dergl. neue angeordnet? Mußten die ersten verändert werden, so waren sie nicht gut; waren sie hingegen gut, so durften sie nicht verändert werden; denn nur das Fehlerhafte bedarf einer Verände-

6) l. IX, p. 305. seqq. l. VII, p. 238. seqq.

7) l. X. p. 343. 351. seqq.

Veränderung. — Augustin, welcher diesen Einwurf anführt, zeigt dagegen, daß durch solche Veränderungen Gottes Weisheit keinesweges als veränderlich erscheine, sondern daß die veränderten Bedürfnisse der Menschen auch veränderte Anstalten nöthig machen, so wie ein Arzt nach dem abwechselnden Zustand des Kranken auch verschiedene Mittel vorschreibt 8).

Julian findet weiter die Christen darin einer Abweichung von Mosis Lehre schuldig, daß sie nicht wie dieser bey der Verehrung Eines Gottes stehen bleiben, sondern neben diesem noch einen Menschen, einen todten Juden anbethen, und beschuldigt sie daher, daß sie aus dem Judenthum nur das Schlechteste herausgenommen, das Bessere aber zurückgelassen hätten 9). Wir verehren — versetzt Cyrillus — nicht einen, der von Natur ein Mensch ist, noch, wie die Heiden, einen Menschen, welcher hernach Gott geworden wäre, sondern denjenigen, der von Natur Gott war, und nachher zum Besten der Menschen die menschliche Natur angenommen hat. Wenn Moses von der Einheit Gottes redet, so will er damit die heidnischen Götter nicht den Sohn Gottes ausschließen, von welchem letzten er vielmehr in mehreren Stellen z. B. 1 B. Mos. 1, 27. 5 B. Mos. 32, 40. redet.

Endlich läßt sich Julian auch auf die meßianischen Weissagungen ein, und beschuldigt insbesondre die Christen,

---

8) August. ep. 138. Opp. t. II. p. 411.

9) Cyr. adv. Iul. l. VI. p. 191 et 202. cf. l. IX. p. 290.

sten, die Stelle 1 B. Mos. 49, 10. durch Veränderung der Leseart (ὦ ἀπόκειται für τα ἀποκειμενα) verfälscht zu haben. Auch handle diese Stelle, fügt er hinzu, von dem jüdischen Reiche, welches unter Zedekias ein Ende genommen habe, und auf keinen Fall könne sie auf Christum bezogen werden, da dieser, dem eignen Angeben der Christen nach, nicht aus dem Stamme Juda sondern aus dem heiligen Geiste gebohren sey, hingegen Joseph, der doch nicht Christi Vater gewesen seyn solle, sey aus dem Stamme Juda entsprossen. Auch die Stelle 5 B. Mos. 18, 15. beziehe sich nicht auf den Sohn der Maria; wenn man aber auch zugeben wollte, daß von Jesu die Rede sey, so würde ja dieser hier als ähnlich dem Moses nicht als Gott ähnlich, als ein Prophet aus den Menschen und nicht aus Gott vorgestellt 10). Cyrill bemerkt, daß die Stelle 1 B. Mos, 49, 10. nicht von Zedekias verstanden werden könne, weil ja noch nach dem babylonischen Exil die Juden von Sorobabel und andern Fürsten aus dem Stamme Juda regiert worden wären, deren Geschlecht erst unter Herodes aufgehört habe; Christus sey auch allerdings aus dem Stamme Juda wegen seiner Mutter Maria gewesen. In der andern Stelle

---

10) l. VIII. p. 253. cf. p. 261. wo noch einige Weissagungen bestritten werden. — Einen in der ersten Stelle ebenfalls enthaltenen Einwurf, daß die Geschlechtsregister bey Matthäus und Lukas sich widersprächen, widerlegt Cyrill nicht ausdrücklich, giebt aber doch zu erkennen, daß er die eine Stammtafel von Joseph, die andre von Maria verstehe.

Stelle habe zwar Moses Christum sich ähnlich genannt in Rücksicht auf dessen Menschheit, doch aber sonst mehrmals von der höhern Würde desselben geredet.

§. 10.

3. Julian bemühte sich weiter, Christum herabzusetzen, und seine Lehre geradezu zu bestreiten. Jesus, sagt er, welcher vor etwa dreyhundert Jahren einige geringe Leute an sich zog, hat während seines Lebens nichts merkwürdiges verrichtet, man müßte dann die Heilung einiger Blinden und Lahmen und die Beschwörung der Dämonischen in den Flecken Bethsaida und Bethanien für große Thaten rechnen. Cyrillus leugnet, daß man die Anzahl der Anhänger des Evangeli für klein annehmen dürfe, erinnert, daß die Wunder Jesu keine spöttische Herabsetzung verdienen, daß Christus noch weit größere Thaten hätte verrichten können, wenn er nicht vielmehr die Absicht gehabt hätte, die Menschen zu retten, als die Größe seiner Macht sehen zu lassen, daß endlich die Wunder Jesu erhaben genug und völlig geschickt gewesen seyen, die Menschen von der Göttlichkeit seiner Sendung zu überzeugen 1).

Da Julian den Vorwurf wiederholt, daß die ersten Anhänger des Christenthums nur geringe und arme Leute gewesen wären, so setzt ihm Cyrillus die Ant-

1) l. VI. p. 191.

Antwort entgegen, daß es hierbey nicht auf vornehmen Stand ankomme, daß äussere Vorzüge dem Menschen keinen wahren Werth gäben, und erläutert das durch Beyspiele berühmter Griechen von niedriger Herkunft 2).

Der von Euch gepriesene Jesus, sagt Julian weiter, war ja nur ein Unterthan des Kaisers, denn ihr erzählet selbst, er sey nebst Vater und Mutter zu dem Census des Quirinus gekommen. Welche Güter hat er, als er gebohren war, seinen Verwandten verschafft? Sie wollten, sagt man, ihm nicht gehorchen. Jesus also, der den Winden gebot, und auf dem Meere wandelte, der auch, nach Eurem Vorgeben, — Himmel und Erde geschaffen hat, konnte nicht einmal die Gesinnungen seiner Freunde und Verwandten zu ihrem eignen Besten umschaffen. — Aeussere Hoheit und irdischer Glanz, versetzt Cyrillus, waren mit der Absicht nicht verträglich, warum Jesus in die Welt kam, und ob er gleich als niedriger Mensch dem Kaiser unterworfen war, so besaß er doch eine weit höhere Herrlichkeit. — Auch hat er den Seinigen die größten Wohlthaten verschafft, nämlich den heil. Geist zu erhalten, mit Gott in Verbindung zu stehen, Gottes Kinder zu heissen, nur wollte er die von Gott den Menschen verliehene Freyheit nicht aufheben, und niemand zu Annahme seiner Wohlthaten zwingen 3).

Vor-

2) p. 206.

3) l. VI. p. 213. seqq.

Porphyrius hatte die schon ältere Einwendung wiederholt, warum das Christenthum nicht früher in die Welt gekommen sey, und warum der gütige Gott alle Menschen von Adam bis auf die Zukunft Christi durch Unwissenheit der göttlichen Gesetze habe ins Verderben gerathen lassen 4)? Augustin widmet dieser Einwendung eine genaue Prüfung. Zuerst giebt er eine Antwort κατ' ἄνθρωπον, daß ja auch die heidnischen religiösen Einrichtungen und Gebräuche nach und nach aufgekommen seyen. Zweytens behauptet er, daß der Sohn Gottes sich von Anfang der Welt auf mannichfaltige Art zu erkennen gegeben habe, und daß alle, welche damals an ihn glaubten, ohne Zweifel selig geworden seyen. Drittens führt er an, Christus sey zu der Zeit erschienen, wo er wußte, daß die Menschen an ihn glauben würden. Von denjenigen, welchen Christus nicht geprediget worden ist, hat er vorhergesehen, daß sie alle sich durch eine solche Predigt dennoch nicht würden bekehren lassen 5). Augustin schließt mit dem Urtheil, daß es von Anfang der Welt nicht

---

4) Ad extremum, quod solet nobis objicere — Porphyrius, qua ratione clemens et misericors Deus ab Adamo usque ad Christi adventum passus sit universos perire ignorantia legis et mandatorum Dei., Hieron. ad Ctesiphontem lib. Opp. t. II. p, 172. — Denselben Einwurf hat auch Julian wiederholt Cyrill. l. III. p. 106.

5) Augustin änderte hierin in der Folge seine Meinung, und sucht auch diese Stelle, die ihm von seinen Gegnern vorgeworfen wurde, nach seinem spätern System zu erklären. De praedest. sanctorum c. 9.

nicht an Belehrungen Christi und an Glaubigen gefehlt habe. Die Segnungen der christlichen Religion, welche allein wahres Glück verschaffen kann, haben keinem jemals gefehlt, der ihrer würdig war, und wem sie gefehlt haben, der war ihrer nicht würdig 6).

Der alte Vorwurf, daß das Christenthum von den Barbaren herrühre, wurde gleichfalls von den Heiden wiederholt, und am ausführlichsten von Theodoret widerlegt. Er zeigt a) daß die berühmtesten Männer unter den Heiden kein Bedenken getragen hätten, fremde Länder zu bereisen, und von den Barbaren zu lernen, und daß nach dem eignen Geständniß der Griechen die meisten Wissenschaften und Künste von den Barbaren seyen erfunden worden. Wenn nur das Erfundene gut ist, so kommt es nicht darauf an, woher der Erfinder gebürtig war. b) Wenn die christlichen Schriften nicht zierlich und beredt geschrieben sind, so urtheilen doch die weisesten Männer unter den Griechen, daß auf Kunst und Prunk der Rede bey weitem weniger ankomme, als auf Wahrheit und Nützlichkeit des Inhalts 7). Auch Cyrill vertheidigt die heilige Schrift darüber, daß sie nicht zierlich, sondern im Volksdialekt abgefaßt sey, durch die Bemerkung, daß eine

6) Aug. ep. 102. Opp. t. II. p. 276. seqq. Auch das zuletzt gefällte Urtheil suchte nachher Augustin durch eine Künsteley anders zu deuten. De praedest. sanct. c. 10. Retract. l, II. c. 31.

7) Theodoret. Graec. Fabul. curatio Disp. I. Opp. t. IV. p. 696 — 705. Gregor. Naz. orat. III, p. 97.

eine zierliche Schreibart zur Beförderung wahrer Gotteserkenntniß und ächter Frömmigkeit nichts beytrage 8).

Die schon in der vorigen Periode gewöhnlichen Spötterеyen über die Christen, weil sie immer vom Glauben redeten, und darauf vorzüglich drängen, wurden auch ungefähr auf dieselbe Art, wie schon ehmals geschehen war, abgefertigt 9).

Endlich griffen die Heiden auch die christliche Sittenlehre an, und ein Beyspiel hiervon hat uns Augustinus aufbehalten. Sie behaupteten, das Christenthum sey mit der Staatsverfassung unverträglich, weil es Selbstvertheidigung verbiete Röm. 12, 17. Matth. 5, 39. Gerade die Enthaltung von aller Rachsucht, erwiedert der Bischoff von Hippo, ist für den Staat sehr wohlthätig, und wird selbst von Römern, z. B. von Cicero an Cäsar, als edel gerühmt. — Das Gebot Matth. 5, 39. ist nicht der Handlung nach, sondern der Gesinnung nach zu verstehen. Der Rechtschaffene soll bereit seyn, die Beleidigungen derer zu ertragen, die er zu bessern sucht, damit die Zahl der Guten größer werde und er nicht selbst durch gleiche Bosheit zur Zahl der Bösen übertrete. Man darf Widerstand leisten, und Kriege führen — denn auch den Soldaten wurde Luc. 3, 14. nicht geboten, ihre Waffen

8) Cyrill. contra Iul. l. VII. p. 232. seqq.

9) Theodoret. l. c. p. 209 — 717.
Euseb. praepar. evang. l. I. c. 3.

Waffen wegzuwerfen — nur muß es mit Wohlwollen und liebevoller Schonung geschehen 10).

4. Die Gegner des Christenthums liessen zuweilen die Ehre des Religionsstifters selbst unangetastet, und richteten ihre Angriffe blos gegen die Christen ihrer Zeit. Augustin erzählt, daß manche Heiden von Christo sehr günstig geurtheilt, und ihm eine vorzügliche Weisheit, jedoch nur als einem Menschen zugeschrieben haben. Die Schüler Jesu, sagen sie, haben hernach ihm mehr beygelegt, als ihm zukam, sie haben ihn den Sohn Gottes, und den göttlichen Logos genannt, durch welchen alles geschaffen, und welcher eins mit dem Vater sey. Diese Heiden glauben, man müsse Jesum als einen sehr weisen Mann ehren, nicht aber als Gott verehren 11). Porphyrius insbesondre gehörte unter die so denkende Heiden; er rühmte Christum, und schrieb ihm die Absicht zu, die Menschen von der Verehrung einiger schlimmen und geringern Dämonen abzuziehen, und zur Verehrung der himmlischen Götter, vorzüglich zur Verehrung des höchsten Gottes und Vaters hinzuführen. Hingegen die Schüler Christi, urtheilt Porphyrius, haben die Lehre desselben verfälscht, und alle Götter verworfen 12). Julian, ob er gleich sonst Jesum selbst nicht schont, wirft doch

---

10) Aug. ep. 138, p. 414. seqq.

11) Aug. de Consensu Evangelistarum l. I. c. 6. nro. 11.

12) Aug. de civit. Dei l. XIX. c. 23.

doch ebenfalls den Christen die Verfälschung der Lehren desselben vor. — Keiner der Apostel, sagt er, hat Jesum Gott genennt, nur den einzigen Johannes ausgenommen, und auch dieser hat es nur auf eine versteckte und etwas zweydeutige Art und nicht eher gethan, bis er bemerkte, daß das Christenthum, schon in vielen Städten ausgebreitet war 13). Cyrillus sucht hiervon das Gegentheil durch viele Stellen des N. T. zu beweisen.

Julian rügt ferner an den Christen ihre Verfolgungssucht gegen diejenigen, welche ihrem väterlichen Glauben getreu blieben, und gegen die Ketzer. Diese Gesinnung, sagt er, haben Jesus und Paulus Euch nicht gelehrt, weil sie nicht dachten, daß ihr so mächtig werden würdet. Der Alexandrinische Bischoff lehnt die Anklage der Verfolgungssucht ab, und wirft sie auf die Heiden zurück, unter welchen so viele unschuldige Märtyrer hingerichtet worden seyen. Die Zerstörung der heidnischen Tempel rechtfertigt er damit, daß, nach Julians eignem Geständniße, nur ein wahrer Gott sey, jene Tempel aber verstorbenen Menschen gewidmet gewesen wären 14).

Zur Verehrung jenes Todten (Christi), spricht ebenfalls Julian, fügt ihr neue Todte (die Märtyrer) und füllt alles mit Gräbern und Denkmaalen an, ob Euch

13) Cyrillus contra Iul. l. VI. p. 213. l. X. p. 327 et 333.

14) l. VI. p. 206. seqq.

Euch gleich nie befohlen ist, sie zu verehren. Ihr handelt damit gegen das eigne Gebot Jesu Matth. 23, 27. Matth. 8, 21. Ihr thut das, um bey den Gräbern Beschwörungen und Zaubereyen vorzunehmen. Cyrillus verwirft den letzten Gedanken, sagt aber, es sey anständig, verstorbenen verdienten Männern nach ihrem Tode Achtung zu beweisen, und erklärt die von Julian angeführten Stellen für hierher gar nicht passend 15).

§. 11.

Die damalige Lage des Römischen Reiches, welches seit dem Ende des vierten Jahrhunderts immer tiefer von seinem ehmaligen Glanze herabsank, von fremden Völkern angegriffen und verheert wurde, gab den Anhängern des Heidenthums Waffen gegen die Christen. So lange die heidnischen Götter verehrt wurden, so lange der alte Gottesdienst im Ansehen stand, sagten sie, war das Römische Reich blühend und siegreich; hingegen seitdem das Christenthum emporgekommen und der alte Gottesdienst abgeschafft ist, hat eine Reihe von Unglücksfällen das Römische Reich getroffen. — Libanius in seiner Rede an den Kaiser Theodosius für die Tempel, und Symmachus in seinen Briefen leiten manche Unfälle aus der Zerstörung des von den Vätern ererbten Gottesdienstes her. Ein Einwurf von dieser Art konnte um desto gefährlicher werden, weil das Volk an dem Aeussern hängt, und das

15) l. X. p. 335. seqq. p. 339. seqq.

das Wohlgefallen oder Misfallen der Gottheit an neuen Einrichtungen nach den glücklichen oder unglücklichen Begebenheiten, welche darauf folgen, abzumessen geneigt ist. Die Kirchenlehrer liessen es sich daher besonders angelegen seyn, von dem Christenthume einen solchen Verdacht, wodurch es als Feindin des menschlichen Wohlstandes vorgestellt wurde, zu entfernen, und sie versuchen eine dreyfache Lösung des gedachten Einwurfs.

Augustin, der diesem Gegenstand das Größte seiner Werke, die zwey und zwanzig Bücher von der Stadt Gottes, gewidmet hat, führt darin vorzüglich den Gedanken aus, daß äusserer Wohlstand und irdisches Glück keineswegs als unzertrennliche Begleiter der wahren Tugend und als sichere Zeichen von dem Wohlgefallen Gottes anzusehen sind. Die Römer seyen sehr glücklich gewesen, und sehr mächtig geworden, sie hätten aber dieses nicht ihren Göttern, sondern blos dem wahren Gott zu verdanken, der ihnen diese Güter wegen ihrer, obgleich aus Ehrgeitz entsprungenen, äusserlich guten Thaten verliehen habe, dagegen würden den Christen oft Leiden, wiewohl zu ihrem wahren Besten, aufgelegt. Ueberhaupt gebe es zwey große Gesellschaften der Menschen, die Stadt Gottes, deren Mitglieder — die frommen Verehrer des wahren Gottes — zwar hier mancherley Widerwärtigkeiten erfahren müssen, aber endlich zur unvergänglichen Seligkeit übergehen würden, und die Stadt der Welt, welche alle nicht christliche und böse Menschen in sich begreift, welche, wenn sie gleich irdisches Glück geniessen, zu ewigem Elende bestimmt seyen.

Eine

Eine andre Auflösung versuchte Orosius, ein Zeitgenoße Augustins und zwar auf dem historischen Wege. Durch eine — freilich nur sehr mittelmäßige — Beschreibung der Weltgeschichte sucht er darzuthun, daß in den älteren Zeiten vor der Entstehung des Christenthums die Reiche und Menschen eben so große oder noch größere Unglücksfälle erlitten haben, als das Römische Reich in den letzten Zeiten erfahren mußte, und zieht daraus den Schluß, daß das Christenthum keinesweges die Ursache solcher Unfälle, sondern vielmehr Ursache von der Milderung derselben sey, und daß dasselbe im Gegentheile bessere Zeiten herbeygeführt habe 1).

Einen hiervon verschiedenen dritten Weg zur Auflößung desselben Einwurfs geht Salvian Presbyter zu Massilien. Er räumt den unglücklichen Zustand der Welt zur damaligen Zeit ein, zweifelt auch nicht, daß die Unglücksfälle von Gott verhängte Strafgerichte über die Sünden der Menschen sind. Von allen Unglücksfällen sucht er den Grund in dem lasterhaften und ausschweifenden Leben der Christen, wovon er die lebhaftesten und fürchterlichsten Beschreibungen giebt. Eben weil die Christen, welche doch bessere Einsichten haben, so ausgeartet sind, so verdienen sie eine härtere Strafe als andre, und man müßte glauben, daß Gott ganz gleichgültig gegen das Verhalten der Menschen wäre,

1) Orosii adversus Paganos libri VII., nach der besten Ausgabe von Havercamp. Lugd. 1738. sie stehen auch in der Biblioth. max. PP. t. VI. p. 377. seqq.

wenn er den Christen bey einer solchen unter ihnen herrschenden Sündhaftigkeit einen blühenden und erwünschten Zustand gewährte 2).

Die bisher angeführten Gründe, welche man gegen das Christenthum anführte, nebst den Gegengründen der Heiden sind hinreichend, um das damals gewöhnliche Verfahren bey Bestreitung und Vertheidigung der christlichen Lehre kenntlich zu machen. Einige andere Einwürfe, welche gegen einzelne Dogmen gerichtet waren, können am schicklichsten in der Folge bey der Geschichte dieser Dogmen erwähnt werden. Die Vorstellungen hingegen, wodurch Symmachus die Erhaltung einiger Denkmaale des Heidenthums zu bewirken suchte 3), welche von Ambrosius 4), und Prudentius 5) widerlegt wurden, können hier um desto füglicher übergangen werden, da sie keinen unmittelbaren Angriff auf das Christenthum, sondern blos Bitten an den Kaiser enthalten, daß der heidnische Cultus nicht ganz zerstört werden möge 6).

---

2) Salviani de Gubernatione Dei l. III. p. 36. seqq.

3) Symmachi epp. l. X. ep. 61. p. 440. ed. Parei. Neap. 1617.

4) Ambros. in Symmachum epistolae duae, in epp Symm. p. 468. seqq.

5) Prudentii Clementis in Symmachum libri duo.

6) In der ersten Periode wurde hier auch von der Seligkeit der Nichtchristen gehandelt, weil aber jetzt dieser Lehrpunct mit zu den Pelagianischen Streitigkeiten gezogen wurde, so wird er am besten bey diesen beschrieben werden können.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Lehre von Gott, seinen Eigenschaften und Werken.

§. 12.

Schon in der vorigen Periode hatten die christlichen Lehrer, veranlasst durch ihren Kampf gegen die heidnische Götterlehre, gegen viele Vorstellungen der griechischen Philosophen und gegen die Meinungen einiger häretischen Parthenen, die christliche Lehre von Gott und seinen Werken genauer aus einander zu setzen, und durch mancherley Gründe zu bestätigen versucht. Die Hauptpuncte des kirchlichen Lehrbegriffs über dieses Dogma, welche schon damals ihre feste Bestimmung erhalten hatten, und übereinstimmend angenommen wurden, blieben auch in der gegenwärtigen Periode unverändert. Der Glaube, daß Ein Gott sey, welcher die erhabensten Eigenschaften besitze, alle Dinge durch seinen Willen hervorgebracht habe, auch alle Dinge erhalte und regiere, ohne jedoch Urheber des Bösen

zu

zu seyn, wurde als ein wesentlicher Bestandtheil des Christenthums, als eine unerlaßliche Bedingung, ohne welche niemand den Namen eines Christen mit Recht führen könne, betrachtet. Nur in der Art, wie man diese Lehrsätze erklärte, in der Wahl und der Ausführung der Beweise, womit man sie unterstützte, in den Nebenbestimmungen, welche man ihnen beyfügte, werden einige Verschiedenheiten und Veränderungen sichtbar, und diese Verschiedenheiten und Veränderungen sind es, welche jetzt die Geschichte darzulegen hat.

§. 13.

Daseyn Gottes.

In der gegenwärtigen Periode wurden einige Versuche gemacht, die Wege genauer zu unterscheiden und zu ordnen, auf welchen der menschliche Geist zur Erkenntniß Gottes und zur Ueberzeugung von seinem Daseyn gelangen kann. Am ausführlichsten und bestimmtesten erklärt sich Athanasius über diesen Gegenstand. Eine reine, von bösen Lüsten freye Seele, glaubt er, ist durch sich selbst im Stande, Gott zu erblicken, oder zur Kenntniß Gottes sich zu erheben, weil Gott sie nach seinem Bilde geschaffen hat, wie auch der Herr sagt: Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Wenn hingegen böse Neigungen und Lüste in der Seele aufsteigen und überhand nehmen, so wird dadurch gleichsam der Spiegel der Seele, welcher das wahre Bild Gottes darstellt, getrübt, der Begriff von Gott bleibt nicht mehr rein, vielmehr entstehen große und gefährliche Irrthümer über Gott, Vielgötterey,

götterey, Bilderdienst und dergleichen, und die Menschen sinken immer tiefer. — Gott hatte vorhergesehen, daß die Menschen jene Quelle der Gotteserkenntniß in ihrem eignen Herzen, von bösen Lüsten geblendet, vernachläßigen würden, und deswegen ihnen einen andern Weg, auf welchen sie ihn kennen lernen könnten, eröffnet. Durch seine Geschöpfe hat nämlich der unsichtbare Gott den Menschen sich zu erkennen gegeben. Von den Bildsäulen des Phidias wird erzählt, daß man an ihrer Form sogleich den, obschon abwesenden, Künstler erkannt habe. Wer sollte nicht noch vielmehr, wenn er den Umkreis des Himmels, den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und Kreisbewegungen der Sterne betrachtet, welche obgleich verschieden und sich entgegengesetzt, doch eine gleichförmige Ordnung beobachten, daraus schließen, daß diese Dinge nicht sich selbst, sondern daß ein Schöpfer sie geordnet habe? Der Wechsel des Tages und der Nacht, der Wechsel der Jahreszeiten, die Fruchtbarkeit der Erde, überhaupt die Harmonie, zu welcher die ungleichartigen und sich widerstreitenden Dinge verbunden sind — alles dieses führt zu der Ueberzeugung, daß ein Gott sey, welcher alle Dinge gemacht und geordnet habe.

Nachdem Athanasius diese physikotheologischen Gründe durch viele einzelne Beyspiele weiter ausgeführt und anschaulicher gemacht hat, so fügt er die Bemerkung hinzu, daß auch dieses Mittel Gott zu erkennen von den Menschen vernachläßigt worden sey, Gott habe daher auf einem neuen Wege durch die Propheten für ihren Unterricht gesorgt, damit sie, wenn sie zu träge wären, ihre Augen zum Himmel zu erheben,

ben, den Unterricht in der Nähe hätten, und endlich habe sich der göttliche Logos — welcher nicht wie die die andern Menschen nach Gottes Bilde gemacht, sondern selbst Gottes Bild war — auf die Erde begeben, um Gott den Menschen zu offenbaren 1).

Athanasius kennt also drey Wege, um zur Erkenntniß Gottes und zum Glauben 2) an ihn zu gelangen, nämlich das der Seele eingedrückte Bild Gottes, die Betrachtung der göttlichen Geschöpfe und endlich die göttliche Offenbarung. Hiermit stimmen auch die meisten andern Kirchenlehrer überein, ob sie gleich die Sache nicht so lichtvoll und zusammenhängend entwickeln. Gregorius von Nazianzus und Cyrillus von Alexandrien lehren, daß auf eben die Art, wie das Auge durch Rauch oder Staub abgehalten wird etwas deutlich zu sehen, auch der menschliche Geist durch böse Gedanken und Neigungen gehindert werde, Gott recht zu erkennen 3). Basilius der Große weiset den Menschen auf die Betrachtung seiner selbst, sowohl seiner Seele als

1) Athan. contra gentes. Opp. t. I. p. 3. seqq. p. 37 — 41. de incarnat. p. 64 — 67.

2) Immer wurde nämlich das Daseyn Gottes als Gegenstand des Glaubens, nicht als Gegenstand der Demonstration angesehen. Ἡ γαρ θεοτης ουκ ἐν ἀποδειξει λογων — παραδιδοται, ἀλλ' ἐν πιστει και ἐυσεβει λογισμῳ μετα ἐυλαβειας Athan. ad Serap. Opp. t. I. p. 194.

3) Gregor. Naz. orat. XXXIII. p. 530. Cyrilli Al. de Trinit. Dial. I. Opp. t. V. P. I. p. 386.

als seines Körpers hin, welche ihn zur Erkenntniß Gottes führen werde 4). Einen sehr häufigen Gebrauch machen die Kirchenlehrer von dem physikotheologischen Beweis, und da die Gnostiker und die Manichäer die Grundlagen dieses Beweisgrundes dadurch zu erschüttern versuchten, daß sie die Zweckmäßigkeit und Wohlthätigkeit der Welteinrichtung in Anspruch nahmen; so gaben ihre Einwürfe den katholischen Lehrern desto mehr Veranlassung, die Harmonie und Ordnung in dem Reiche der Schöpfung ausführlich zu erklären, und die daraus gezogenen Folgerungen für die Weisheit und Güte des Schöpfers desto einleuchtender vorzustellen 5).

Ungeachtet aber die Kirchenlehrer den Glauben an Gottes Daseyn auf Vernunftgründe stützen, so unterlassen sie nicht zu bemerken, daß der Mensch sich allein überlassen und ohne nähere göttliche Anweisungen sich nicht zur Erkenntniß göttlicher Dinge würde emporgearbeitet haben 6), und Augustinus findet darin einen wichti-

---

4) Homil. in illud: Attende tibi ibsi. Opp. t. II. p. 23. 24.

5) Greg. Naz. orat. XXXIV. p. 539. 540.
Greg. Nyss. orat. catech. praefat.
Tit. Bostrens. adv. Manich. in Basnagii monum. t. I. p. 133.
August. Confess. l. X. c. 6. Auch Basilius und Ambrosius in ihren Reden über die sechs Schöpfungstage haben vorzüglich mit physikotheologischen Betrachtungen sich beschäfftigt.

6) Basil. M. ep. 234. Opp. t. III. p. 356. — Hilarius will sogar die Offenbarung für die einzige Quelle aller Gottes-

wichtigen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes, daß dadurch die Menschen von den Fehlern, die ihren Verstand umnebelten, und sie unfähig machten, das göttliche Licht zu ertragen, geheilt, und durch einen in Menschengestalt versichtbarten Gott zu dem Glauben an Gott geführt werden sollten 7).

§. 14.

Ausser den bisher angeführten Beweisgründen für das Daseyn Gottes stellten einige Lehrer noch andre auf, welche auf tieferen philosophischen Untersuchungen beruhten. Einen solchen neuen Beweis, bey welchem die zum Grunde liegenden Begriffe den Platonikern abgeborgt sind, welcher aber hier nur sehr abgekürzt dargestellt werden kann, führt Augustinus. Er zeigt erstlich, daß es viele Dinge gebe, welche von den Menschen nicht auf einerley Art empfunden und vorgestellt werden, z. B. alles, was wir durch die Sinne erfahren; daß es hingegen andre Vorstellungen gebe, worin alle und zwar allezeit übereinstimmen, z. B. daß 7 und 3 zehn ausmacht. Unter die Wahrheiten der letzten Art gehört auch der Satz, daß jeder Mensch die Wahrheit und die Glückseligkeit wolle, und hiernach zu

erkenntniß gelten lassen: A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit: quia non nisi se auctore cognoscitur. De trinit. l. V. nro. 20. cf. l. I. nro. 19.

7) De Civt. Dei l. XI. c. 2.

zu streben sich für schuldig erkenne. Die Weisheit muß also auch eben so gut als die Zahlen etwas unwandelbares seyn, weil sie von allen und allezeit gewollt wird. Sie muß ferner etwas Höheres und Erhabeneres als unsre Seele seyn. Denn wäre sie geringer als die Seele, so würden wir nicht die letzte nach den Regeln der ersten beurtheilen können; wäre sie ihr gleich, so müßte die Weisheit oder Wahrheit eben so wohl veränderlich seyn, als unsre Seele veränderlich ist, wovon wir eben das Gegentheil gezeigt haben. Sie ist vielmehr das einzige unveränderliche Gut, weil niemand ohne seinen Willen sie verlieren kann. Es giebt also etwas, welches über unsern Geist erhaben ist, und das ist die Wahrheit oder Weisheit, und folglich existirt Gott. Denn entweder ist die Wahrheit das höchste, was sich denken läßt, und dann ist sie Gott, oder es giebt noch etwas Höheres als sie, und dann ist dieses Höhere — Gott 1).

Die Schwäche dieses Beweises, die Verwechselung des Daseyns der Wahrheit als eines Begriffs mit dem Daseyn der Wahrheit als einer Substanz, fällt leicht in die Augen; allein merkwürdig bleibt doch immer dieser erste Versuch, das Daseyn Gottes aus blossen Begriffen zu beweisen. Die Schwäche des Beweises konnte übrigens von dem scharfsinnigen Augustinus deswegen leicht übersehen werden, weil er nach dem

1) August. de libero arbitrio l. II. c. 5 — 15. Opp. t. I. p. 590. seqq.

dem Vorgange der Platoniker die allgemeinen Begriffe für wirklich existirend hielt.

Boethius versucht einen ähnlichen Beweis. Alles was unvollkommen heißt, ist durch die Verringerung des Vollkommenen unvollkommen. In jeder Gattung von Dingen also, wo es etwas Unvollkommenes giebt, muß nothwendig auch etwas Vollkommenes da seyn. Denn würde die Vollkommenheit weggenommen, so würde sich nichts denken lassen, woher das Unvollkommene entstanden wäre. Wenn es also unvollkommene Dinge und Güter giebt, so muß auch ein höchstes Gut seyn, und man muß also, wenn man nicht ins Unendliche fortgehen will, einen Gott, welcher das höchste Gut ist, bekennen 2).

Noch darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß ein Schriftsteller der griechischen Kirche am Ende des vierten Jahrhunderts, Diodorus Bischoff von Tarsus in seiner Schrift vom Schicksale, aus welcher Photius Bruch-

2) Quin exiſtat (perfectum bonnm) ſitque veluti quidam omuium fons bonorum, negari nequit. Omne enim, quod imperfectum eſſe dicitur, id imminutione perfecti imperfectum eſſe perhibetur. Quo fit, ut ſi in quolibet genere imperfectum quid eſſe videatur, in eo perfectum quoque aliquid eſſe neceſſe ſit. Etenim perfectione ſublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, exſtiterit, ne fingi quidem poteſt. — Quare ne in infinitum ratio procedat, confitendum eſſe ſummum Deum, ſummi perfecti boni eſſe pleniſſimum. Boeth. de conſol. Philoſ. l. III. proſa 10 p. 154. 155.

Bruchstücke aufbehalten hat, den kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes zwar nicht förmlich aufgestellt, allein die Grundlagen davon und zwar mit Wendungen angegeben hat, wie sie in den neuern Zeiten von Reimarus gebraucht worden sind. Diodor geht nämlich davon aus, daß die Welt und die Menschen in ihr vergänglich seyen, und einen Anfang haben. Jeder einzelne Mensch ist vergänglich und hat einen Anfang, also muß auch eben dieses von der ganzen menschlichen Natur geurtheilt werden, da sie blos aus den einzelnen auf einander folgenden Menschen besteht. Auch die Welt muß einen Ursprung haben, weil die Dinge in ihr, wie Feuer, Luft, Wasser einen Ursprung haben. Daß die Erde vergänglich sey, erhellt daraus, weil die Leiber der Menschen und Thiere in sie aufgelöst werden, und folglich auch aus ihr entstanden sind. Auch die Elemente haben einen Anfang, weil eines des andern bedarf, und weil sie verändert werden, da hingegen das Ursprungslose unveränderlich und keines andern bedürftig ist. — Eine anfangslose Veränderung läßt sich nicht denken, da jede Veränderung einen Anfang haben muß. Die Veränderungen der Elemente, und der daraus gebildeten Körper und Qualitäten zeigen also, daß die Welt weder anfangslos sey, noch durch sich selbst das Daseyn habe, sondern daß Gott allen Dingen das Seyn und das Gutseyn (εἶναι καὶ εὖ εἶναι) geschenkt habe 3).

Daß

3) Photii Bibliotheca Cod. 223. p. 662.

Daß Victorinus, ein Schriftsteller des vierten Jahrhunderts einen kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes vorgetragen habe, ist unrichtig, und die ganze Angabe beruht auf einem Misverstande 4).

§. 15.

Einheit Gottes.

Daß die christlichen Lehrer fortfuhren die Vielgötterey und den Götzendienst der Heiden zu bestreiten und

4) Cramer (im fortgesetzten Bossuet 3. Thl. S. 281.) und nach ihm H. Wundemann (Geschichte der Glaubenslehren 1. Thl. S. 130.) haben diesen Beweis geliefert, der letzte mit der Bemerkung, daß ihn Victorinus um das Jahr 365 in seiner Schrift gegen die Arianer vorgetragen habe. Allein in des Marius Victorinus Buche de trinitate steht davon kein Wort, und wer die schwülstige dunkle Schreibart dieses Schriftstellers kennt, wird bey ihm keine so lichtvolle Entwicklung eines Beweises erwarten. Beide eben genannte Gelehrte haben den Fabius Marius Victorinus im vierten Jahrhundert mit Richard a Sancto Victore im zwölften Jahrhundert verwechselt, welcher letzte wirklich diesen Beweis de trinit. l. I. c. 6. seqq. auf die angegebene Art ausgeführt hat. — Blos damit man nicht glaube, ich hätte eine Lücke gelassen, wenn ich den Victorinus übergienge, bin ich hier von meiner sonstigen Regel, die Verirrungen meiner Vorgänger nur stillschweigend zu verbessern, abgegangen. Allenfalls kann auch diese Bemerkung zum Beyspiele dienen, wie nöthig es sey, Vorgängern nicht ohne eigne Untersuchung zu folgen, denn hier würde die Vernachläßigung einer solchen Vorsicht zu einem Anachronismus von nicht weniger als acht Jahrhunderten verleitet haben.

und zu verspotten 1), darf hier nicht ausführlich beschrieben werden, da sie darin blos dem Beyspiele ihrer ältern Vorgänger folgten. Orosius findet darin einen Beweis von dem weiter ausgebreiteten Lichte der Wahrheit, daß auch die Heiden anfiengen, sich ihrer Vielgötterey zu schämen, und um diese erträglicher vorzustellen, sagten, daß sie nur einen höchsten Gott und unter diesem mehrere Diener verehrten 2). —

Wie wichtig den Christen die Lehre von der Einheit Gottes war, erhellt nicht nur aus ihren Glaubensbekenntnissen, sondern auch aus der Sorgfalt, mit welcher sie in den Streitigkeiten über die Trinitätslehre allen Schein der Vielgötterey zu entfernen suchten, und aus dem Nachdruck, womit sie den Gedanken hervorhoben, daß nur Ein Gott, Ein Urwesen und Schöpfer und Regent aller Dinge sey. — Sie versäumten auch nicht, diese Lehre ausser den biblischen Beweisen noch durch Vernunftgründe darzuthun. — Am gewöhnlichsten war es ihnen darauf hinzuweisen, daß nur Eine Welt sey, und daß die Harmonie der Dinge in der Welt zu der Ueberzeugung von Einem Urheber und Regenten aller dieser Dinge führe 3). Athanasius, wel-

1) Ein Beyspiel davon bey Athanasius contra Gentes p. 16. seqq. August. de Civit. Dei l. VI.

2) Pauli Orosii Histor. l. VI. c. 1. in Biblioth. max. PP. t. VI. p. 421.

3) Athanas. contra gentes Opp. t. I. p. 41. 42. Ambros. de fide l. I. c. 1.

welcher diesen Beweisgrund lichtvoll entwickelt, fügt noch hinzu, daß aus der Meinung mehrere Götter hätten die Welt erschaffen, ungereimte Folgen entstehen würden. Hätte nämlich einer allein die Welt nicht erschaffen können, sondern mehrere ihre Kräfte dazu vereinigen müssen, so wäre das ein Beweis von der Schwäche der Götter. Hätte aber einer allein die Welt erschaffen können, warum sollten mehrere dabey wirksam gewesen seyn? Würde auch die Welt von mehreren regiert, so würden diese verschiedene Absichten haben, und daraus Verwirrungen entstehen 4).

Einen tiefergeschöpften Beweis gebraucht Gregor von Nyssa. Wenn Gott das höchstvollkommenste Wesen ist, und keine Mischung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit bey ihm gedacht werden kann, so muß man nothwendig auf Einen Gott zurückkommen. Denn gesetzt, es wären mehrere Götter, so müßte sich doch ein Unterschied zwischen ihnen finden. Nun kann der Unterschied nicht darin liegen, daß der eine größer, vorzüglicher oder älter als der andre wäre, denn die höchste Vollkommenheit schließt alle Unvollkommenheiten aus. Wenn man also den mehreren Göttern die Vollkommenheit auf gleiche Art zuschreiben muß, so wird dadurch aller Unterschied zwischen ihnen aufgehoben, und es bleibt nur Ein Gott übrig 5). Auf eine ähnliche Art zeigt Boethius, daß nicht mehrere Götter seyn

4) Athan. l. c.

5) Greg. Nyss. orat. catech. praefat.

seyn können, weil Gott von Gott weder nach der Substanz, noch nach den Accidenzen verschieden seyn könne, und mit der Aufhebung alles Unterschieds auch alle Vielheit wegfalle, und folglich nur die Einheit übrig bleibe 6). Eben dieser Philosoph bestreitet die Vielgötterey mit der Bemerkung, daß zum wahren Begriffe Gottes auch das Merkmaal gehöre, er sey das höchste Gut, daß aber, wenn mehrere Götter wären, keiner unter ihnen das höchste Gut seyn würde 7).

§. 16.

Schon in der vorigen Periode hatten die katholischen Christen nicht blos gegen den Polytheismus der Heiden, sondern auch gegen den Dualismus der Gnostiker zu kämpfen gehabt, allein in der gegenwärtigen wurde dieser Kampf mit neuer Lebhaftigkeit durch die Manichäer erregt. Mani, welcher die morgenländische Idee von zwey Grundwesen zur Erklärung des Bösen in der Welt anwendete, und mit der christlichen Lehre zu verschmelzen suchte, hatte zwar schon in dem dritten Jahrhundert (im J. 277) sein Leben beschlossen. Allein seine Lehrsätze wurden erst gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts in dem römischen Reiche mit glücklichem Erfolge verbreitet, und reitzten von diesem Zeitpuncte an den eifrigsten Widerspruch der christlichen Lehrer. Die Manichäer nahmen zwey ewige Reiche,

6) De Trinitate c. 3. p. 273.

7) De Consolat. Philos. l. III, prosa 10. p. 156.

che, ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsterniß an, gaben dem ersten ein gutes, dem letzten ein böses Grundwesen zu Beherrschern, und leiteten aus dem Kampfe beider die Unvollkommenheiten der Welt und der Menschen ab. Wenn sie gleich dabey den Vorwurf der Zweygötterey als eine Verläumdung von sich ablehnten, indem sie nur das gute Grundwesen Gott nannten und der göttlichen Verehrung für würdig erklärten 1); so stieß dennoch ihr Lehrbegriff an einen wichtigen Glaubenspunct der übrigen Christen an, welche Gott für das einzige ungezeugte oder anfangslose Urwesen und für den Urheber aller ausser ihm existirender Dinge ansahen. Daher war es nicht zu verwundern, daß die katholischen Lehrer alle Kräfte aufboten, um ein System zu unterdrücken, welches die ersten Grundlagen ihrer Glaubenslehren wankend zu machen drohte. Da die eigentliche Quelle des Manichäismus in dem Bestreben, den Ursprung des Bösen zu erklären, gesucht werden muß; so zog sich der Streit desselben mit dem katholischen Lehrbegriffe vornehmlich auf diesen Punkt hin, und die Gründe und Gegengründe beider Theile werden erst dann vorgetragen werden können, wenn wir die Theodicee der alten Kirche beschreiben. Hingegen die allgemeinen Gründe, mit welchen man die Undenkbarkeit zweyer Grundwesen gegen die Manichäer darzuthun suchte, müssen hier eine Stelle erhalten.

Atha-

---

1) Die eigne Erklärung des Manichäers Faustus hierüber hat Augustin aufbehalten. Contra Faustum Manichaeum l. XXI. c. 1. Opp. t. VII. p. 350. 351.

Athanasius trägt solche Gründe vor, wiewohl nicht gegen die Manichäer, sondern gegen die Gnostiker, welche den höchsten Gott von dem Weltschöpfer unterschieden, und widerlegt diese nicht nur aus der heiligen Schrift, sondern auch aus Vernunftbeweisen. — Wenn ein böser und ein guter Gott wäre, so geschähe das Gute gegen den Willen des bösen und das Böse gegen den Willen des guten Gottes, beide wären also ohnmächtig, weil vieles gegen ihren Willen geschähe. — Man kann weiter fragen: Wenn die Welt von dem bösen Gott hervorgebracht worden ist, was hat denn der gute Gott hervorgebracht? Und wenn er nichts hervorgebracht hat, woran kann man erkennen, daß er gut ist? — Zwey solche entgegengesetzte Wesen können nicht beysammen seyn, weil eins das andre zerstören würde. Sie können nicht in einander seyn, weil ihre Natur völlig ungleich ist. Es müßte also noch ein drittes Wesen seyn, welches sie von einander absonderte und auch Gott wäre. Von welcher Natur dieses dritte Wesen seyn sollte, von einer guten oder bösen, läßt sich nicht absehen, denn von beiderley Beschaffenheit kann es nicht seyn. Da hieraus diese ganze Meinung als ungereimt erscheint, so erhellt daraus die Wahrheit der Kirchenlehre 2).

Titus Bischoff von Bostra, welcher die Manichäer in einem eignen Werke widerlegte, macht mit der Bestreitung der Lehre von zwey Grundwesen den Anfang.

2) Athanas. contra Gentes p. 6.

fang. Zuerst beruft er sich darauf, daß schon nach dem allgemeingültigen Begriffe von Gott dieser als allgegenwärtig und uneingeschränkt gedacht werden müsse, daß hingegen, wenn zwey Urwesen wären, jedes durch das andre beschränkt werde, und also keins allgegenwärtig seyn könne. — Ferner müßte jedes dieser entgegengesetzten Wesen einen besondern Ort haben, und dann entsteht die Frage, ob die Wesen älter sind als der Ort, worin jedes wohnt. Sind sie älter als der Ort, so waren sie einst vereint und nicht feindselig gegen einander; ist hingegen der Ort älter als sie, so sind nicht sie, sondern ihr Ort ewig; ist endlich der Ort allezeit mit ihnen zugleich da gewesen, so giebt es nicht zwey, sondern mehrere Grundwesen, wozu nämlich der Ort ebenfalls gezählt werden muß. — Titus wiederholt hierauf das schon von Athanasius gebrauchte Argument, daß doch etwas da seyn müsse, wodurch die beiden feindseligen Wesen von einander abgesondert würden, und zeigt die ungereimten Folgerungen, welche hieraus fliessen würden. — Endlich versucht der Bischoff von Bostra, das Daseyn zweyer Grundwesen gerade zu als widersprechend vorzustellen. Ein Grundwesen ist dasjenige, welches älter ist als alle andre Dinge und alle andre Dinge beherrscht. Wie können also deren zwey und noch dazu gegen einander kämpfende seyn? — Wie kann man auch beide als sich ihrem Wesen nach entgegengesetzt denken, da doch beide vielerley mit einander gemein haben, indem sie beide Wesen, beide lebendig, beide gleich ursprungslos seyn sollen? Wollte man hingegen die Güte des Einen und die Bosheit des Andern als blose Qualitäten betrachten, so ist auch das nicht denkbar, denn bey ewigen

gen Grundwesen finden dergleichen Qualitäten nicht statt. Endlich wenn die beiden Grundwesen durchaus entgegengesetzte Eigenschaften haben sollen, so muß, wie das eine Wahrheit und Unsterblichkeit ist, das andre Lüge oder Sterblichkeit seyn; wenn es aber sterblich oder vergänglich ist, so kann man es kein Grundwesen nennen 3).

Didymus von Alexandrien bedient sich zur Widerlegung desselben Manichäischen Lehrsatzes ähnlicher Gründe 4), welche auch Gregor von Nyssa wiederholt 5). Auch des Cyrillus von Jerusalem Bestreitung der Meinung von zwey Grundwesen kommt in den Hauptgedanken damit überein, ist aber kürzer gefaßt 6).

§. 17.

Name Gottes.

Die ältern Kirchenlehrer hatten öfters behauptet, daß Gott keinen Namen habe. Dieselbe Behauptung finden

3) Titi Bostr. contra Man. l. I. in Basnagii monum. tom. I. p. 63. seqq.

4) Did. lib. contra Manichaeos l. c. p. 204. et 205.

5) Greg. Nyss. contra Manichaeos Syllogismi X. Opp. t. III. p. 180.

6) Cyr. Hier. Catech. VI. p. 94.

finden wir auch jetzt häufig wiederholt, und mit dem Grunde unterstützt, daß kein Name gefunden werden könne, welcher ganz das, was Gott sey, ausdrücke 1). Dabey zeigt sich aber eine Verschiedenheit der Kirchenlehrer in Absicht auf die Bedeutung des Namens Gott. Athanasius betrachtet diesen Namen als eine Bezeichnung des göttlichen Wesens, oder dessen, was Gott an sich selbst ist 2). Gerade im Gegentheile versichern die meisten griechischen Lehrer, daß der Name Gott nicht das Wesen Gottes, sondern ein Verhältniß ausdrücke 3). Augustin erklärt sich über eben diesen Gegenstand näher: Gott, ungeachtet nichts würdig genug von ihm gesagt werden kann, erlaubt doch den Menschen — ihre Worte zu seinem Lobe zu gebrauchen. Daher wird er auch Deus genannt, nicht als wenn er selbst durch den Schall dieser zwey Sylben erkannt wurde, sondern weil doch durch diesen Schall bey allen, welche

1) Greg. Naz. orat. XLV. p. 718. August. Tract. in Ps. XXXV. Dionys. Areop. de divinis nominibus c. 1. Opp. t. 1. p. 445.

2) Athan. de Decret. Conc. Nic. Opp. t. I. p. 270. 271. De Syn. Arim. et Seleuc. p. 909 et 910. Eben so hatte schon Tertullian gesagt: Deus substantiae ipsius nomen est, id est divinitatis. Contra Hermogenem c. 3.

3) Gregor. Naz. orat. XXXVI. Opp. t. I. p. 589.
Gregor. Nyss. contra Eunom. l. XII.
Cyrill. Al. Thesaur, l. XXXI. p. 266.
Basil. ep. 189. c. 8. Opp. t. III. p. 281.
Chrysost. in ep. ad Hebr. Hom. II. Opp. t. XII. p. 710.

welche die Sprache verstehen, der Gedanke an das erhabenste und unsterbliche Wesen erweckt wird 4).

§. 18.

Natur Gottes.

Schon das, was eben über die Namen Gottes gesagt worden ist, kann zum Beweise dienen, wie sehr man sich bestrebte, den Begriff von Gott zu reinigen und so veredelt aufzustellen, als der menschliche Geist dessen nur fähig ist. Noch deutlicher erhellt dieses aus den näheren Erklärungen über die Natur Gottes.

Die Kirchenlehrer nähern sich den Betrachtungen über Gott nur mit tiefer Ehrfurcht und einem heiligen Schauder; sie fühlen lebhaft die großen Schwierigkeiten, sich würdige Vorstellungen von dem höchsten Wesen zu machen 1). Sie geben daher von Gott nicht nur die erhabensten Schilderungen, sondern stellen es auch als allgemeine Lehre der Kirche auf, daß Gottes Wesen schlechterdings unbegreiflich, daß jede menschliche Vorstellung und Beschreibung von ihm unvollkommen sey, daß selbst die höhern geschaffenen Geister keine vollkommene Erkenntniß von ihm haben, und daß

4) Augustin. de doctrina Christiana l. c. c. 6.

1) Gregor. Naz. orat. XXXIII. p. 530. orat. XXXIV. p. 550.
Augustin. Confess. l. I. c. 1 — 4. al.

daß jedes vernünftige Geschöpf ihn nicht, wie er ist, sondern nur nach dem Maas seiner eignen Fähigkeit denke 2).

Nur Aetius und Eunomius, zwey Anführer der verhaßtesten Parthey unter den Arianern, werden beschuldigt, daß sie den kirchlichen Lehrsatz von der Unbegreiflichkeit Gottes bestritten, und Gottes Wesen vollkommen zu kennen versichert haben Der erste soll sich sogar gerühmt haben, daß er Gott eben so gut, ja noch besser als sich selbst kenne 3). Philostorgius, ein Anhänger des Eunomius, führt er als einen besondern Ruhm des letzten an, daß er die von den vorhergehenden Lehrern und selbst von Arius angenommene irrige Meinung über die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens verlassen habe 4). Basilius spottet dagegen über den Eunomius, daß er Gottes Natur begriffen zu haben vorgebe, und doch nicht einmal die Natur einer Ameise zu erklären vermöge 5); auch sucht er den Einwurf der Eunomianer: Wenn Du

---

2) Cyrill. Hieros. Cat. VI. p. 87. 90.
Hilar. de trin. l. IV. nro. 2.
Gregor. Naz. orat. XXXIV. p. 539.
Basil. contra Eunom. l. I. Opp. t. I. p. 226.

3) Epiph. haer. LXXVI. p. 989.
Basil. ep. 16. Opp. t. III. p. 98.

4) Hist. eccles. l. II. c. 3. l. X. c. 2. 3.

5) Ep. 16. l. c.

Du Gottes Wesen nicht einsiehst, so verehrest Du einen unbekannten Gott; zu widerlegen 6).

Inzwischen völlig so anmaaßend, wie die katholischen Lehrer sie vorstellen, mag doch die Meinung des Aetius und Eunomius nicht gewesen seyn, und es läßt sich leicht entdecken, auf welchem Wege sie zu derselben gelangten. Sie bestritten den Nicänischen Lehrbegriff vornehmlich mit philosophischen Gründen, welche sie aus dem Begriff des göttlichen Wesens hernahmen, deren Gewicht aber ihre Gegner durch die Einwendung zu entkräften suchten, daß das göttliche Wesen für den menschlichen Verstand ganz unerforschlich sey. Unzufrieden über diese Antwort, welche ihnen als eine blose Ausflucht vorkam, behaupteten Aetius und Eunomius in starken Ausdrücken, daß allerdings der Begriff des göttlichen Wesens festgesetzt, und daraus gültige Schlüsse gezogen werden könnten, und hierdurch gaben sie Anlaß zu der Anklage, daß sie Gottes Wesen für völlig begreiflich ausgegeben hätten.

Den katholischen Lehrern, welche die Unbegreiflichkeit Gottes behaupteten, konnte der Einwurf gemacht werden: Wenn Gott unbegreiffich ist, so solltet ihr gar nicht von ihm reden. — Wenn ich einen Fluß nicht ausschöpfen kann — antwortet hierauf Cyrillus von Jerusalem — sollte ich nicht von seinem Wasser so viel nehmen, als mir heilsam ist? Weil meine Augen den vollen

6) Ep. 234. p. 357.

vollen Sonnenglanz nicht fassen können, sollte ich vom Sonnenlichte nicht so viel sehen, als mir vortheilhaft ist? Ich bin überzeugt, daß ich Gott nach Würdigkeit nicht preisen kann, allein ich halte es für ein frommes Werk, es wenigstens einigermassen zu versuchen 7). Derselbe Cyrillus macht auch die Bemerkung, daß Gott dem Menschen desto erhabener erscheine, je vollkommenere Creaturen dieser kennen lernt. So wie sich überhaupt der Geist zu erhabenern Betrachtungen emporschwingt, so erhöht sich auch seine Idee von Gott 8).

§. 19.

Aus dem Satze, daß Gott unbegreiflich sey, und mit nichts verglichen werden könne, entwickeln die Kirchenlehrer mancherley Folgerungen. Sie tragen Bedenken, Gott ein Wesen (ουσιαν) zu nennen, weil sie ihn dadurch mit den übrigen Dingen in eine Classe zu setzen fürchten, und sagen daher lieber, daß er über alles Wesen erhaben (ἐπεκεινα της ὀυσιας, ὑπερουσιος) sey 1). Augustinus macht insbesondre die Bemerkung, daß man genau genommen Gott nicht eine Substanz nennen könne, weil dieser Name den Begriff von Accidenzen mit

7) Cyr. Catech. VI. p. 89.

8) Cat. IX. nr. 2. p. 127.

1) Athan. contra Gentes p. 3.
Gregor. Naz. orat. XII. p. 198.
Dionys. Areop. de divinis nomin. c. 1. 5. al.

mit sich führe, welche doch bey Gott nicht gedacht werden könnten, und er will daher von Gott lieber den Ausdruck essentia als substantia gebraucht wissen 2). Noch einen Schritt geht der sogenannte Dionysius weiter, indem er sagt, daß Gott zwar die Ursache des Daseyns aller Dinge enthalte, selbst aber nicht sey, als erhaben über alles Seyn 3). Nach der Meinung dieses Verfassers soll gerade in dem Nichtseyn die höchste Vollkommenheit Gottes bestehen 4), und er macht auch noch die Bemerkung, daß man bey Gott alle Prädicate der existirenden Dinge zugleich bejahen und verneinen könne, weil er über Bejahungen und Verneineinungen erhaben sey 5). Diese von den neuern Platonikern erborgten Vorstellungen verdienen um desto eher bemerkt zu werden, da über sie, nach welchen Gott Sub-

---

2) De Trinitate l. V. c. 2. l. VII. c. 5.

3) Και ἀιτιον μεν του ἐιναι πασιν, ἀυτο δε μη ὀν, ὡς πασης ὀυσιας ἐπεκεινα. Dion. Areop. de divinis nomin. c. 1. Opp. t. I. p. 439.

4) Ἐν ἀυτω μονω το ἀνουσιον ὀυσιας ὑπερβολη, και το αζωον ὑπερεχουσα ζωη, και το ἀνουν ὑπερεχουσα σοφια. Idem c. 4. p. 554.

5) Δεον ἐπ ἀυτη (τη παντων ὑπερκειμενη ἀιτια) και πασας τας των ὀντων τιθεναι και καταφασκειν θεσεις, ὡς παντων ἀιτια, και πασας ἀυτας κυριωτερον ἀποφασκειν, ὡς ὑπερ παντων ὑπερουση, και μη ὀιεσθαι τας ἀποφασεις ἀντικειμενας ἐιναι ταις καταφασεσι, αλλα προτερον ἀυτην ὑπερ τας στερησεις ἐιναι την ὑπερ πασαν και αφαιρεσιν και θεσιν. Id. de Theolog. myst. c. 1. Opp. t. II. p. 2.

Substanz und Daseyn als Prädicate endlicher Dinge abgesprochen werden, in den neuesten Zeiten heftige Streitigkeiten entstanden sind.

Manche Lehrer hatten zwar denselben Zweck, der bey jenen Vorstellungen zum Grunde lag, nämlich Gott durchaus von allen Geschöpfen zu unterscheiden, und über alles andere zu erheben, allein sie suchten ihn auf dem entgegengesetzten Wege zu erreichen. Sie behaupteten, daß Gott allein im eigentlichen Sinne Daseyn und Wesen beygelegt werden könnten, welche dagegen allen andern Dingen nur im uneigentlichem Verstande zukämen 6). Diese Meinung ist aus der Platonischen Unterscheidung des το ὂν und μὴ ὂν geschöpft 7).

Weiter stellen die christlichen Lehrer öfters den Satz auf, daß man von Gott nicht sagen könne, was er sey, sondern daß wir nur wissen können, was er nicht sey, daß alle Eigenschaften und Benennungen, welche wir ihm beylegen, seine unveränderliche Natur nicht ausdrücken, indem sie von unvollkommenen und veränderlichen Dingen entlehnt sind, und wir alle unvollkommene Nebenbegriffe davon abzusondern nicht vermögen 8). Was von der unveränderlichen, unsichtbaren,

---

6) Cyrill. Al. de Trinitate Dial. I. Opp. t. V. p. 392.
Gregor. Naz. orat. XXXVI. p. 589.
August. de Trinit. l. VII. c. 5.

7) Aug. de Civit. Dei l. VIII. c. 11. p. 200. etc.

8) Gregor. Naz. orat. XXXIV. p. 542. 543.
Athanas. ad solitar. vitam agentes Opp. t. I. p. 809.

baren, lebendigsten Natur gesagt wird, heißt es bey Augustin, darf nicht nach der Art, wie wir sichtbare, veränderliche, hinfällige und mangelhafte Dinge zu beurtheilen pflegen, abgemessen werden. Gott müssen wir denken als gütig ohne Qualität, als groß ohne Quantität, als Schöpfer ohne Bedürfniß — als alles umfassend ohne Raum, als überall ganz ohne Ort, als ewig ohne Zeit, als unveränderlich, ob er gleich das Veränderliche hervorbringt, und als frey von allem Leiden. — Wer auf diese Art Gott sich vorstellt, wenn er auch nicht erforschen kann, was Gott sey, verhütet doch, daß er nicht etwas von Gott denke, was dieser nicht ist 9). Der angebliche Dionysius macht ebenfalls die Bemerkung, daß die verneinenden Prädicate, wie Unsichtbarkeit, Unendlichkeit u. a. weit brauchbarer als die bejahenden Prädicate, wie Licht, Vernunft, Leben, zu genauen Beschreibungen Gottes seyen, weil die letzten bildlich wären, und immer etwas Unvollkommenes mit sich führten, daß endlich jene Verneinungen in der That nur übergroße Realitäten ausdrücken 10).

Bey der Ableitung der göttlichen Eigenschaften gehen die Kirchenlehrer von mehreren Puncten aus. Bald

---

9) August. de Trinit. l. V, c. 1.

10) Dion. de coelesti Hierarchia c. 2. §. 3. Opp. t I. p. 18. De divinis nominibus c. 1. p. 483. — Die Unterscheidung der bejahenden und verneinenden göttlichen Eigenschaften Gottes führen auch Cyrillus von Alexandrien Dial. I. Opp. t. V. P. I. p. 415. und Theodoret Graec. affect. cur. Disp. II. Opp. t. IV. p. 755. an.

Bald legen sie den Begriff von einem höchst vollkommenen Wesen zum Grunde, und folgern daraus, daß Gott Weisheit, Leben, Macht zukomme, weil diese Eigenschaften besser und vollkommener als die entgegenstehenden sind 11) Augustinus 12) und Boethius 13) erklären und beweisen besonders den Satz, daß Gott das höchste Gut sey, woraus sich dann die Eigenschaften Gottes leicht herleiten lassen. — Häufiger noch schließen die Kirchenlehrer von der Beschaffenheit der Geschöpfe auf die Vollkommenheiten des Urhebers, wobey jedoch einige unter ihnen über die Mängel dieser Schlußart Bemerkungen machen, welche aufbehalten zu werden verdienen. Wie man aus den Geschöpfen das Wesen Gottes erklären kann, sagt Basilius, begreife ich nicht. Denn die Geschöpfe zeigen zwar die Weisheit und Kunst, nicht aber das Wesen des Urhebers. Ja! sie zeigen nicht einmal die ganze Macht des Urhebers, da dieser vielleicht nicht bey jedem Werke alle seine Macht angewendet hat 14). Nach dem Pseudo-Dionysius ist keine genaue Gleichheit zwischen den Ursachen und Wirkungen. Die Wirkungen tragen zwar das Bild der Ursachen, so viel sie dessen fähig sind — die Ursachen hingegen sind von den Wirkungen verschieden

11) Gregor. Nyss. orat. catech. c. 20.
August. de doctrina Christ. l. I. c. 8.

12) Aug. de Trinit. l. VIII. c. 3. Opp. t. VIII. p. 867. seqq.

13) Boeth. de consol. Philos. l. III. prosa 10. p. 155.

14) Basil. contra Eunom. l. II. Opp. t. I. p. 269.

den und über sie erhaben 15). Daß man keine göttliche Eigenschaft von den übrigen trennen dürfe, und daß in den Wirkungen Gottes nicht blos einige, sondern alle sich offenbaren, zeigt Gregor von Nyssa 16). Daß endlich die christlichen Lehrer die Bibel als vorzügliche Quelle dessen gebrauchen, was sie über die göttlichen Eigenschaften vortragen, darf hier kaum erinnert werden, wobey sie nicht vergessen einzuschärfen, daß die heilige Schrift öfters aus Herablassung zu der Schwäche der Menschen sinnliche und bildliche Beschreibungen von Gott gebrauche, welche auf eine Gottes würdige Art erklärt werden müssen 17).

§. 20.

Einfache Natur Gottes.

Ungeachtet die meisten Lehrer so sehr bemüht waren, von dem Begriffe Gottes unedlere Zusätze entfernt zu halten, so fehlte es dennoch an solchen nicht, welche sich Gott nach der Analogie der Menschen vorstellten, und daher den Namen Anthropomorphiten bekamen. — Audäus oder Audius, ein Syrer im vierten Jahrhundert, hat nebst seinen Anhängern wegen solcher

15) Dionyſ. de divinis nomin. c. 2. p. 499.

16) Gregor. Nyſſ. orat. catech. c. 20.

17) *Euſeb.* contra Marcell. l. I. c. 1. p. 5. *Gregor.* Naz. orat. XXXVII. p. 605. *Dionyſ.* de Theol. myſt. c. 1. *Gregor.* M. Moral. l. XX. c. 23. al.

solcher Meinungen eine Stelle auf der Ketzerrolle erhalten. Die Audianer setzten das Ebenbild Gottes in den Körper der Menschen, und beriefen sich auf diejenigen Bibelstellen, worin Gott körperliche Glieder beygelegt werden, oder worin von dem Sehen Gottes die Rede ist, und die Quelle ihrer Irrthümer scheint darin gesucht werden zu müssen, daß sie als ungelehrte Leute alle Aussprüche der Bibel durchaus im buchstäblichen Verstande nehmen wollten 1).

Epiphanius, welchem wir die ausführlichsten Nachrichten über die Audianer verdanken, ist selbst in den Verdacht anthropomorphitischer Meinung gerathen, weil er jene Parthey mit einer ihm sonst ungewöhnlichen Gelindigkeit beurtheilt, weil er ihrer Meinung von dem Ebenbilde Gottes einigermassen sich nähert, und endlich weil die Geschichtschreiber Sokrates 2) und Sozomenos 3) ihn nicht undeutlich solcher Irrthümer beschuldigen. Man muß wohl zugeben, daß Epiphanius von der unkörperlichen Natur Gottes eben keine vollkommen reine Vorstellungen gehabt habe, denn er äussert über das Sehen Gottes ziemlich verworrene Begriffe 4), und erklärt sich schwankend über das Ebenbild Gottes an dem Menschen 5); allein da er doch die Mei-

1) Epiphan. haer. LXX. Theodoret. haeret. fab. l. IV. c. 10. Opp. t. IV. p. 334.

2) Socrat. Hist. eccles. l. VI. c. 10.

3) Sozom. Hist. eccles. l. VIII. c. 14.

4) Epiph. haer. LXX. nro. 7. p. 818 — 820.

5) Ibid. nro. 2 — 4.

Meinung der Audianer von dem blos in dem Körper zu suchenden Ebenbild ausdrücklich als irrig verwirft, da er Gott für einen unsichtbaren Geist, und für unbegreiflich erklärt, so scheint er von der Beschuldigung eines groben Anthropomorphismus freyzusprechen zu seyn, und diese Beschuldigung ist wohl nichts weiter als eine Folgerung, welche seine Feinde, die Verehrer des Origenes, aus seinen etwas zweydeutigen Aeusserungen zogen 6).

Mit weit größerem Unrecht ist gegen den Gregorius von Nazianzus der Verdacht erregt worden, daß er Gott etwas Körperliches beygelegt habe. Die Worte, welche dazu Gelegenheit gegeben haben: Kann man sich einen Geist denken, ohne ihm Ausdehnung und Bewegung zuzuschreiben 7)? dürfen nur im Zusammenhange gelesen werden, um jeden Verdacht sogleich zu entfernen. Gregor will nämlich nicht die Natur Gottes, sondern die Schwäche des menschlichen Verstandes beschreiben, welcher sich zu dem Begriffe von einem reinen Geiste nicht völlig erheben könne, sondern dabey immer körperliche Begriffe, wie sehr er auch davon sich loszumachen suche, einmische.

An

6) De Septimio Tertulliano et S. Epiphanio Dissertationes duae Theologico-criticae, in quibus Anthropomorphismo neutrum laborasse ostenditur, auctore Iosepho *Cantova*. Mediol. 1773. 8. Die Ehrenrettung des Epiphanius ist dem Verfasser im Ganzen besser gelungen, als die Vertheidigung Tertullians.

7) Orat. XXXIV. p. 545.

An dem Ende des vierten Jahrhunderts war zwischen den Aegyptischen Mönchen über die Frage: Ob Gott einen Körper habe? ein heftiger Streit entstanden. Ein großer Haufe unwissender und fanatischer Menschen unter ihnen behauptete, es sey Verwerfung der Bibel, wenn man ihre Aussprüche, worin Gott menschliche Gestalt, Glieder und Veränderungen beygelegt werden, nicht nach dem Buchstaben annehmen wollte, und feindete alle diejenigen an, welche nach dem Vorgange des Origenes solche Stellen als uneigentliche Redensarten erklärten. Selbst der Patriarch Theophilus zu Alexandrien wurde durch das Ungestüm dieser Menschen in Schrecken gesetzt, und den Schein anzunehmen genöthigt, als ob er ihnen beyträte. Ja! er trat ihnen wirklich darin bey, daß er von jetzt an als einen erbitterten Gegner des Origenes und seiner Schriften sich zeigte 8). Sein Nachfolger, Cyrillus, fand es nöthig, die noch immer unter einem großen Theile der Mönche herrschenden körperlichen Vorstellungen von der Gottheit in einer besondern Schrift zu bestreiten.

Da die Anthropomorphiten sich vornehmlich auf die Bibel stützten, so waren die Kirchenlehrer desto mehr bemüht, ihnen diese Stütze zu entreissen, und schärften nachdrücklich den Satz ein, daß die biblischen Ausdrücke von einer Gestalt oder von Gliedern Gottes nur aus Herablassung zu der sinnlichen Denkungsart

8) Socrat. Hist. eccles. l. VI. c. 7.
Sozom. Hist. eccles. l. VIII. c. 7.

art der Menschen gebraucht seyen, damit diese, bey der Armuth ihrer Sprache um solche erhabene Dinge zu beschreiben, doch wenigstens einige Begriffe von Gott erhalten möchten 9). Auch bedienen sie sich zuweilen der Vernunftgründe. Gregorius von Nazianzus beweist, daß Gott unkörperlich sey, daraus, weil ein Körper an einem bestimmten Orte, Gott aber überall sey 10). — Augustin gründet die einfache Natur Gottes darauf, weil sonst Gott veränderlich seyn würde 11), und findet sich desto mehr darin bestärkt, daß Gott unkörperlich sey, da selbst unsre Seele es ist 12). Cyrillus hält Gott deswegen für unkörperlich, weil er die Ursache aller Dinge, und folglich nichts vor ihm vorhanden gewesen sey, woraus oder wodurch er hätte zusammengesetzt werden können 13).

Viele angesehene Lehrer setzten sogar darin einen Vorzug Gottes, daß er allein unkörperlich sey, dahingegen alle andere Dinge, selbst die vernünftigen Geister nicht ausgenommen, körperlich seyen, weil sie alle in einem bestimmten Raum eingeschlossen wären 14).

---

9) Cyrill. adv. Anthropomorph. c. 1. Opp. t. VI. p. 367. Auguſt. de diverſis quaeſt. ad Simplic. t. II. p. 112. 113.

10) Gregor. Naz. orat. XXXIV. p. 540. 541.

11) Aug. de civit. Dei l. XI. c. 10. nro. 2. l. VIII. c. 6.

12) l. VIII. c. 5.

13) Cyrill. Al. Theſaur. l. XIII. Opp. l. V. p. 134.

14) Gennadii Maſſ. de dogmat. eccleſ. c. 11. Ioann. Caſſiani Collat. VII. c. 13.

Aus der höchsten Einfachheit Gottes zog Evagrius, ein Mönch, die Folgerung, daß Gott nicht definirt werden könne 15).

In der Lehre von der höchsteinfachen und geistigen Natur Gottes stießen die damaligen Lehrer auf die Schwierigkeit, ob nicht, wenn sie Gott mehrere verschiedene Eigenschaften, Güte, Ewigkeit, Gerechtigkeit zuschrieben, Gott aus diesen Eigenschaften zusammengesetzt scheinen könnte. Gregor von Nazianzus erinnert dagegen, daß das göttliche Wesen einfach und untheilbar sey, daß wir aber, weil es zum Besten unsrer Seelen dient, ihm mehrere Namen geben, und es dadurch zu theilen scheinen 16). Basilius bemerkt, daß die verschiedenen Eigenschaften und Namen, welche wir Gott beylegen, nur die verschiedenen Gesichtspunkte andeuten, aus welchen wir das Wesen des untheilbaren Gottes betrachten 17). Besonders ist Augustinus mit der Wegräumung jener Schwierigkeit beschäfftigt, und bemüht zu zeigen, daß man die Eigenschaften Gottes nicht als Qualitäten (welche veränder-

Ambros. de Abrah. l. II. c. 8.
Cyr. Al. in Ioh. p. 787.

15) Socrat. Hist. eccles. l. III. c. 7.

16) Gregor. Naz. orat. XLV. p. 719. Cf. Cyrilli Hieros. Catech. VI. p. 91.

17) Basilius contra Eunom. l. I. Opp. t. I. p. 217 — 219.

änderlich sind) sondern als das Wesen Gottes selbst betrachten müsse 18), worin ihm Boethius nachfolgt 19).

§. 21.

Eigenschaften Gottes.

Wir gehen zu den Vorstellungen, welche jenes Zeitalter von den göttlichen Eigenschaften sich machte, fort, wobey wir jedoch alle gemeinbekannte Ideen, welche ohnehin von christlichen Schriftstellern erwartet werden müssen, übergehen, und nur dasjenige ausheben, wor in etwas eigenthümliches oder merkwürdiges liegt.

Von der Ewigkeit wird alle Succession ausgeschlossen, und man soll sich bey Gott eben so wenig einen Anfang und ein Ende des Daseyns, als ein Zukünftiges und Vergangenes, sondern Alles als gegenwärtig denken 1). Die Zeit wird als etwas betrachtet, welches vor der Erschaffung der Welt nicht da war, sondern erst mit dieser den Anfang genommen hat 2). — Diese

---

18) De Civitate Dei l. XI. c. 10. cf. de Trinitate l. V. c. 10. 11.

19) De Trinitate cap. 4. p. 275.

1) Gregor. Naz. orat. XXXVIII. p. 615. Aug. Confess. l. IX. c. 10. 11.

2) August. de Civit. Dei l. XI. c. 5. Boeth. de consol. Philos. l. V. prosa 6. p. 258.

Diese Vorstellung von einer succeßionslosen Ewigkeit Gottes haben zuerst die neuern Platoniker aufgestellt 3), und von ihnen ist sie zu den Christen übergegangen.

Daß Gott Unveränderlichkeit, und zwar im strengsten Sinne, zugeschrieben wurde, daß man daher alle Accidenzien von ihm entfernen müsse 4), darf hier nicht wiederholt werden, da es schon §. 19. bemerkt worden ist. — Die Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit Gottes beweisen die Kirchenlehrer bald aus der höchsten Vollkommenheit Gottes, da unveränderlich seyn vollkommner ist als veränderlich seyn 5), bald daraus, weil er allein durch sich selbst ist, alle andre Dinge hingegen geschaffen sind 6).

Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes wird von den Kirchenlehrern nachdrücklich vertheidigt. Gott, heißt es bey Hilarius, ist durch keinen Raum eingeschränkt, auch nicht etwa blos einem Theile nach an einem gewissen Orte, sondern überall ganz, auf eine ähnliche Art, wie die Seele im Körper allenthalben ist 7); er scheint dabey eine Art von Ausdehnung Gottes

---

3) Tiedemann's Geist der spekulat. Philosophie 3 B. S. 327.

4) Hierher gehört auch die Untersuchung des Boethius: Quomodo Deus sit in praedicamentis? De trinit. c. 4. p. 275.

5.) August. Confess. l. VII. c. 4. 17.

6) De Civitate Dei l. XII. c. 1.

7) Hilar. tract. in Ps. CXVIII. lit. XIX. nro. 8. p. 355.

tes anzunehmen, denn er sagt, Gott umgebe die runde Welt 8). Ueberhaupt reden die christlichen Lehrer geleitet durch die Stelle Jerem. 23, 24. öfters davon, daß Gott alles durchdringe und alles erfülle. — Augustinus, welcher zwar annimmt, daß Gott der Substanz nach überall verbreitet sey (substantialiter ubique diffusus), sucht doch den Begriff von Ausdehnung und materieller Gegenwart zu entfernen 9). Dabey stößt er auf die Schwierigkeit, daß Gott, wenn er nicht irgendwo, an irgend einem Orte ist, nirgends sey, und weis sie nicht anders als durch die Annahme zu heben, daß Gott nicht sowohl in allen Dingen als vielmehr alle Dinge in Gott seyen. Bey dieser Gelegenheit bestreitet er zugleich den von vielen ältern Lehrern angenommenen Satz, daß Gott der Ort der Geschöpfe sey 10). — Athanasius hatte einen andern Begriff von der göttlichen Allgegenwart aufgestellt. Gott, sagt er, ist in allen Dingen nach seiner Güte und Macht; hingegen

8) In Psalm. CXXXV. nro. II. p. 487.

9) Aug. ep. 57 et ep. 187. nro 11. 14 et 18.

10) Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod loco continetur, corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso et locus non est. August. de diversis Quaestionibus Quaest. 20. Opp. t. VI. p. 5. Von der Meinung, daß Gott der Ort der Geschöpfe sey, s. Handbuch 1 B. S. 370

gegen ausser allen Dingen nach seiner Natur 11). Anastasius Sinaita, ein Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts, behauptet im Gegentheile, daß Gott nicht blos der Wirkung sondern dem Wesen nach allenthalben sey, und räumt die Einwendung, daß Gott folglich auch bey unreinen und unanständigen Dingen sey, durch eine Vergleichung mit dem Sonnenlichte hinweg, welches ebenfalls unreine Dinge berühre, ohne dadurch verunreinigt zu werden 12).

Ueber die Allmacht Gottes sind zwey Bestimmungen zu bemerken. Man verwarf allgemein den von Origenes 13) geäusserten Gedanken, daß Gottes Allmacht begränzt sey, und daß Gott nur so viele Dinge, als er vermögend war, erschaffen habe, und der Kaiser Justinian belegte ausdrücklich diesen Satz mit dem Anathema 14). — Weiter erklärte man, Gottes Allmacht werde dadurch nicht aufgehoben oder beschränkt, daß er das Böse und überhaupt das seiner Natur Widersprechende nicht thun könne; vielmehr zeige sich darin die höchste Vollkommenheit Gottes 15).

§. 22.

---

11) Athan. de Decret. Syn. Nic. Opp. t. I. p. 259.

12) Anast. orat. de Incircumscripto in *Basnagii* monum. t. I. p. 448. 449.

13) Handb. 1 B. S. 373.

14) Iustin. ep. ad Mennam in Mansi Collect. Concil. t. IX. p. 533.

15) Cyrill. Al. contra Anthropomorph. c. 13. Opp. t. VI. p. 380. Theodoret. Eran. Dial. III. Opp. t. IV. p. 182 —

§. 22.

Zu mehreren Untersuchungen bot die Allwissenheit Gottes Veranlassung dar. Daß die göttliche Kenntniß von der menschlichen gänzlich verschieden, daß sie unveränderlich sey, nicht bald die eine bald die andere Richtung nehme, sondern mit einer einzigen und ewigen Betrachtung alles überschaue, wird von Augustinus ausgeführt 1). Eben dieser Schriftsteller zeigt, daß Gott seine Kenntniß nicht von aussen her bekomme, sondern alles durch sich selbst wisse. Gott, fügt er hinzu, kennt alle Geschöpfe nicht deswegen, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie kennt. Um den Gedanken, daß Gottes Verstand gleich dem menschlichen dem Wachsthum oder der Abwechselung unterworfen sey, desto sichrer zu entfernen, behauptet er, daß Gott nicht weise oder verständig, sondern vielmehr die Weisheit selbst genannt werden müsse 2). Nicht weni-

186. et ep. 145. p. 1139. Isidor. Pelus. l. III. ep. 335. Titus Bostrens. adv. Manich. l. II. in Basnagii monum. t. I. p. 99. Ambros. de fide l. V. c. 3. al.

1) Aug. de diversis quaestionibus ad Simplicianum l. II. p. 113. cf. Cyrill. Al. thes. l. XXXI. Opp. t. V. P. I. p. 267. et Dionys. Areop. de divinis nomin. c. 7.

2) Aug. de Trinit. l. XV. c. 13. Man muß hierbey bemerken, daß Augustin die Platonische Meinung von den Ideen, oder von den im göttlichen Verstande befindlichen ewigen Urbildern aller existirenden Dinge annahm. Lib. de diversis quaestionibus 83 quaest. 46. Opp. t. VI. p. 17. De Civit. Dei l. XII. c. 20.

weniger bestreitet Augustin die Meinung (des Origenes), daß der göttliche Verstand beschränkt sey, und führt für die Unendlichkeit desselben folgenden Grund an: Es wäre eine höchst ungereimte Behauptung, daß Gott nicht alle Zahlen, sondern nur eine gewisse Summe derselben kenne; da nun die Zahlen unendlich sind, indem auch die größte Reihe derselben noch vermehrt werden kann, so muß Gottes Verstand, welcher sie alle umfaßt, ebenfalls unendlich seyn 3).

Hier stieß aber schon den damaligen Dogmatikern eine Schwierigkeit auf, welche auch den spätern Philosophen und Theologen Mühe genug verursacht hat. Ist Gottes Kenntniß unumschränkt, so kennt er auch die zukünftigen zufälligen Handlungen der Menschen. Ist Gottes Kenntniß untrüglich, so können diese Handlungen nicht anders erfolgen, als Gott sie vorhergesehen hat. Durch Gottes Vorherwissen wird also die Freyheit der menschlichen Handlungen aufgehoben. — Schon Origenes hatte seinen Scharfsinn mit nicht unglücklichem Erfolge aufgeboten, um dieses Problem aufzulösen 4); jetzt zog dasselbe die Aufmerksamkeit eines zwar bey weitem nicht so gelehrten, allein wirklich tiefer denkenden Mannes, des Augustinus auf sich. Eine Stelle des Cicero führt ihn auf die vorliegende Fra-

3) Aug. de Civt. Dei l. XII. c. 18.

4) Origen. Comment. in Gen. Opp. t. II. p. 9 — 11. cf. contra Celsum l. II. c. 20. Opp. t. I. p. 405.

Frage 5), deren ganzes Gewicht er fühlt. Auf der einen Seite, sagt er, ist es offenbarer Unsinn, einen Gott bekennen, und ihm doch das Vorherwissen des Zukünftigen abzusprechen. Auf der andern Seite scheint durch das Vorherwissen Gottes das Zukünftige nothwendig und unabänderlich zu werden, und alsdann wäre alle Freyheit des Menschen dahin, alle Gesetze, Lob und Belohnungen, Tadel und Strafen wären vergeblich. — Augustin sucht nun durch mehrere Bemerkungen diese anscheinenden Widersprüche in Harmonie zu bringen.

1. Er giebt zu, daß die Veränderungen in der Welt durch eine Reihe von Ursachen hervorgebracht werden. Nichts kann geschehen, ohne daß eine wirkende Ursache vorhergegangen ist, und auch die zufälligen Ursachen sollte man nicht sowohl zufällige, sondern vielmehr verborgene (caussas latentes) nennen. Allein, fügt er hinzu, der freye Wille gehört mit in die Reihe der Ursachen, folglich wird er durch Gottes Vorherwissen keinesweges aufgehoben. Unser Wille vermag so viel als Gott will und vorher weis, also vermag er gewiß so viel als er vermag, weil derjenige vorhersieht, was er vermöge, dessen Vorhersehung durch

---

5) Nihil tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; si certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio.. Cic. de divin. l. II. c. 7.

durch nichts getäuscht werden kann 6). — Gott hat nothwendig vorhergesehen, daß der Mensch aus freyem Willen so und nicht anders handeln werde. Durch das Vorhersehen Gottes wird also die Freyheit des Willens nicht aufgehoben, sondern desto mehr gesichert. weil derjenige, welcher sich nicht betrügen kann, vorherweis, daß ich frey handeln werde. Wie sich das nicht widerspricht, daß Du vorherwissest, was ein andrer aus freyem Willen thun wird; so sieht auch Gott vorher, wer aus freyem Willen sündigen wird, ohne daß er dadurch jemand zum Sündigen zwingt 7).

2. Augustinus unterscheidet eine doppelte Art von Nothwendigkeit. Einige Dinge sind nothwendig, weil sie ausser unsrer Gewalt liegen, oder weil sie geschehen, wir mögen wollen oder nicht, z. B. die Nothwendigkeit zu sterben. Eine solche Nothwendigkeit findet bey unserm Willen nicht statt. Denn wir thun vieles, was wir nicht thun würden, wenn wir nicht wollten. Hingegen versteht man eine solche Nothwendigkeit, wodurch etwas so seyn und geschehen muß, so ist diese der Freyheit des Willens nicht zuwider, so wenig wir dadurch Gott der Nothwendigkeit unterwerfen, wenn wir sagen, er lebe nothwendig, oder er wisse das Zukünftige nothwendig vorher, oder so wenig wir Gottes Macht dadurch herabsetzen, wenn wir sagen, er könne nicht

6) De Civitate Dei l. V. c. 9.

7) De libero arbitrio l. III. c. 2 — 4. Aehnlich ist die Erklärung Theodorets in Ep. ad Rom. Opp. t. III. p. 93.

nicht sterben, oder betrogen werden. Gott hat im Gegentheil vorhergesehen, was in unsrem freyen Willen lag. Läge nichts in unsrem freyen Willen, so hätte Gott nichts vorhergesehen. Der Glaube an Gottes Vorherwissen und an unsern freyen Willen kann also recht wohl zusammen bestehen 8).

3. Einen neuen Versuch, alle Schwierigkeiten wegzuräumen, macht Augustin an einem andern Orte. Er behauptet nämlich, daß man Gott genau genommen kein Vorherwissen, sondern nur ein Wissen beylegen könne. Denn das Vorherwissen beziehe sich auf das Zukünftige, bey Gott aber sey nichts zukünftig, sondern alles gegenwärtig 9).

Boethius berührt dieselbe Materie, und ob er gleich zum Theil mit Augustinus zusammentrifft, so hat er doch einiges eigenthümliche. Gegen die (erste Augustinische) Auflösung, daß die freyen Handlungen nicht nothwendig würden, weil Gott sie vorherweis, sondern daß Gott sie vorherwisse, weil sie gewiß erfolgen würden, bringt er zwey Bedenklichkeiten vor. Die erste besteht darin, daß doch das göttliche Vorherwissen, wenn man es auch nicht als Ursache der Handlungen betrachten wolle, einen unfehlbaren Erfolg mit sich führe, und daher immer die Handlungen nothwendig mache.

8) De Civit. Dei l. V. c. 10.

9) De diversis quaestionibus ad Simplic. l. II. Opp. t. VI. p. 112. 113.

mache. Die andre Bedenklichkeit beruht darauf, daß durch jene Meinung das Vorherwissen Gottes als abhängig von den Dingen ausser ihm vorgestellt werde. Dagegen hält sich Boethius an die beiden letzten von Augustin gegebenen Auflösungen, welche er ausführlicher als dieser vorträgt 10).

§. 23.

Ueber die Beschaffenheit des göttlichen Willens haben die Kirchenlehrer nicht wenige Untersuchungen angestellt. Die Unterscheidung zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes (θελημα προηγουμενον και δευτερον) hat zuerst Chrysostomus gebraucht 1). Daß Gott vollkommen unveränderlich, und zwar seinem Wesen nach gut sey, daß er allein im höchsten und eigentlichen Verstande gut genannt werden könne, dahingegen alles andere nur durch Theilnahme an dem höchsten Gute gut werde, wird sehr häufig von den christlichen Lehrern behauptet 2), und sie geben öfters lebhafte Schilderungen von der Größe, der Uneigennützigkeit und der Menge der göttlichen Wohlthaten. Aus dem Satz, daß Gott das höchste und unveränderliche Gut sey, wird dann auch die Folgerung hergelei-

---

10) Boeth. de consol. Philos. l. V. prosa 3 — 6. p. 241. seqq.

1) Chrys. Homil. I. in ep. ad Ephes. Opp. t. XI. p. 867. fin.

2) August. de Trinit. l. VIII. c. 3. De natura boni c. 1. Boeth.

geleitet, daß Gott nicht sündigen könne. Des Sündigens sind nur solche Wesen fähig, welche zwar von Natur gut, aber doch veränderlich sind, hingegen Gott, welcher durch sich selbst gut ist, und dessen Eigenschaften nicht verändert werden können, ist keiner Sünde fähig 3).

Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich nach Augustin darin, daß er einen Unterschied macht zwischen den Guten und Bösen, und einem jeden zutheilt, was ihm gebührt 4). Daß die göttliche Gerechtigkeit unveränderlich sey, wird von demselben Augustin behauptet, wobey er den Einwurf der Manichäer zu heben sucht, daß in den Zeiten des A. T. einige Handlungen an den Patriarchen ungestraft geblieben wären, die in den Zeiten des N. T. als sehr strafbar angesehen würden 5). Eben so bemerkt er, daß Gott durch die Sünden der Menschen nicht beleidiget werde, und nur den Misbrauch

3) August. contra Iulianum l. I. c. 8.
Faustinus de Trinitate p. 86. 87. ed. Oxon. cf. Gregor. Nyss. orat. catech. c. 1.
Augustin macht dabey noch die Bemerkung, daß Gottes Freyheit durch die Unmöglichkeit zu sündigen nicht aufgehoben werde. Op. imperf. contra Iul. l, I. c. 101. 102. Opp. t. X. p. 933. 934.

4) De ordine l. II. c. 7. Opp. t. I. p. 338. Dabey berührt er die Schwierigkeit, daß, wenn Gott allezeit gerecht sey, es auch allezeit Gute und Böse gegeben haben müsse.

5) Confess. l. III. c. 7 et 8.

brauch der ihnen verliehenen Kräfte und Güter strafe, daß auch Gottes Urtheil über die Handlungen von dem menschlichen Urtheilen sehr verschieden sey 6). Die Güte Gottes findet er deswegen mit der Gerechtigkeit der Strafen vereinbar, weil die letzten den Sünder zur Besserung ermuntern können und sollen 7). Mit wie vieler Mühe und mit welchem Zwange der Bischoff von Hippo sein System über die Prädestination mit der Gerechtigkeit Gottes in Harmonie zu bringen suchte, wird in der Folge noch gezeigt werden. Daß zwar nicht Augustinus, aber doch einige andre Lehrer Besserung oder Reinigung des Gestraften als die Absicht aller göttlichen Strafen ansahen, und daher keine ewige Strafen annahmen, wird bey dem Dogma von dem künftigen Leben nicht übergangen werden.

§. 24.

Von der Weltschöpfung.

Die Lehre von der Schöpfung aller Dinge war dadurch den katholischen Christen desto wichtiger geworden, und wurde von ihnen desto sorgfältiger erläutert, weil sie bey derselben mit mehreren Gegnern zu streiten hatten.

Die Gnostiker hatten die Erschaffung der Welt nicht dem höchsten Gott, sondern einem oder mehreren

6) l. c. 8 et 9.

7) De vera religione c. 15.

ren geringern Wesen zugeschrieben. Auch die Manichäer glaubten, daß die Welt nicht von dem höchsten Gott, sondern von einem geringeren Geiste auf Befehl Gottes aus einer ewigen Materie gebildet sey 1). Nichtweniger unterschieden die Priscillianisten den Weltschöpfer von dem höchsten Gott 2). Die katholischen Christen sahen es dagegen, eben sowohl als in der vorigen Periode, für einen wesentlichen Theil ihres Glaubens an, in dem höchsten Gott auch den Schöpfer des Himmels und der Erde zu verehren 3). Sie widerlegten daher jene entgegenstehenden Meinungen nicht nur aus der heiligen Schrift 4), sondern sie suchten auch, weil die Gegner sich vornehmlich auf die Unvollkommenheit der erschaffenen Dinge beriefen, die Ordnung, Zweckmässigkeit und Nutzbarkeit der sämtlichen Geschöpfe zu zeigen 5).

Die eben genannten häretischen Partheyen hatten mit den griechischen Philosophen die Behauptung gemein, daß eine Schöpfung aus nichts undenkbar, und daß

---

1) Mosheim (Commentar. de rebus Christ. ante Constantinum p. 818.) hat diese Meinung der Manichäer deutlich aus einander gesetzt. Auch ist zu vergleichen Walch's Historie der Ketzereyen 1. Thl. S. 757.

2) Walch's Historie der Ketzereyen 3. Thl. S. 462.

3) Cyr. Hieros. Catech. IV. nro. 4. p. 53.

4) Athanas. de incarnat. p. 55.

5) Cyrill. Hier. Catech. IX. p. 129. seqq.

daß die Welt aus einer ewigen Materie gebildet sey. Auch hierin widersprachen ihnen die Kirchenlehrer. Athanasius verwirft diese Platonische Meinung, weil dadurch Gott für ohnmächtig erklärt und aus einem Schöpfer zu einem Künstler, welcher eine gegebene Materie verarbeitet, herabgewürdigt werde 6). Hiermit stimmen Basilius 7) und Theodoret 8) überein. — Augustin bedient sich noch eines andern Grundes, um die Ewigkeit der Materie zu bestreiten. Der Himmel und die Erde sind hervorgebracht, denn sie sind veränderlich und wandelbar, dahingegen das, was nicht hervorgebracht ist, unveränderlich ist. Auch können sie sich nicht selbst hervorgebracht haben, denn nichts kann wirken, ehe es da ist 9). Derselbe Kirchenlehrer beugt auch dem Misverstande vor, welcher aus dem Ausdrucke: Gott schaffe aus *nichts*, entstehen könnte. Der Ausdruck heißt nach seiner Erklärung nur soviel: Es war nichts da, woraus er etwas schaffen konnte, und doch schuf er durch seinen blosen Willen 10). —

Nicht=

6) Athan. de incarn. p. 54. Opp. t. 1. An demselben Orte bestreitet Athanasius die Epikureische Erklärung der Entstehung der Welt mit dem Grunde, daß in der Welt, wenn sie einem blosen Zufalle ihr Daseyn verdankte, nicht mancherley sondern nur einerley Dinge seyn würden.

7) Basil. in Hexaem. hom. II. Opp. t. I. p. 13.

8) Theodor. haer. fab. epit. Opp. t. IV. p. 396. August. de Genesi contra Manichaeos l. I. c. 6.

9) August. Confess. l. XI. c. 4.

10) Ad Orosium contra Priscill. c. 2. Opp. t. VIII. p. 611.

Nichtweniger erklären sich die Kirchenlehrer gegen die Vorstellung, daß die Welt vermöge einer Emanation von Gott entsprungen sey. Nach Basilius soll man sich das Verhältniß Gottes zur Welt ja nicht wie das Verhältniß eines Körpers zu seinem Schatten, oder eines Lichtes zum Glanze denken; man soll Gott nicht blos als die Ursache, sondern als den freyen Urheber der Welt betrachten 11). Augustin zeigt, daß die Materie nicht aus Gott seyn könne, weil sie sonst Gott gleich seyn würde 12). Selbst die Seelen können nicht aus der Substanz Gottes ausgeflossen seyn, weil sie sonst unveränderlich seyn würden 13). Nicht weniger verwirft er den Gedanken, daß Gott die Seele der Welt, die Welt der Körper Gottes sey. Denn daraus würde eine Reihe gottloser Folgen entspringen, z. B. daß man bey jedem Schritte auf einen Theil Gottes trete, oder daß man bey Tödtung eines Thieres einen Theil Gottes umbringe 14). Die Frage hingegen, ob die Welt eine (von Gott verschiedene und hervorgebrachte) Seele habe, läßt Augustin unentschieden 15).

§. 25.

Origenes hatte eine ewige Weltschöpfung angenommen, weil ihm ein Anfang des Erschaffens mit der

 Un-

11) Basil. in Hexaem. hom. I. p. 7.
12) August. Confess. l. XII. c. 7.
13) De Genesi ad lit. l. VII. c. 2.
14) De Civit. Dei l. IV. c. 12.
15) Retractat. l. I. c. 11. nro. 4.

Unveränderlichkeit Gottes nicht verträglich schien, und weil er nicht glauben konnte, daß die ewige Macht und Güte Gottes jemals unwirksam gewesen sey 1). — Allein diese Behauptung fand bey den Kirchenlehrern keinen Beyfall. Athanasius berührt die Frage: Warum schafft Gott nicht allezeit, da er allezeit schaffen kann? Dieses zu fragen, sagt er zuerst, ist unsinnige Dreistigkeit, doch giebt er hernach folgende Antwort. Wenn es auch für Gott möglich war, allezeit zu schaffen, so war es doch unmöglich, daß die Geschöpfe ewig seyn sollten. Denn sie sind aus nichts, waren nicht, ehe sie geschaffen wurden, wie konnten sie zugleich seyn mit dem allezeit existirenden Gott 2)? Ausführlich und mehrmals widmet Augustin demselben Gegenstand seine Untersuchungen. Den Einwurf, daß es, wenn man keine ewige Schöpfung annehme, eine Zeit gegeben haben müsse, wo keine Geschöpfe da waren, daß man also fragen könne, ob Gott vor der Schöpfung unthätig gewesen sey, oder was er vorher gethan habe, schlägt er mit der Antwort nieder, daß die Zeit erst mit der Welt ihren Anfang genommen habe, daß also vor derselben gar keine Zeit vorhanden war. So wenig es ausser der Welt einen Raum giebt, so wenig war vor der Welt eine Zeit 3). Aus der Schwierigkeit hingegen, daß Gott, wenn die Schöpfung einen Anfang gehabt habe, nicht allezeit Herr gewesen sey, weil

1) Handbuch 2 B. S. 58. ff.

2) Athan. contra Arianos orat. II. Opp. t. I. p. 336.

3) Aug. Confess. l. XI. c. 10. seqq. De civit. Dei l. XI. c. 4—6.

weil es alsdann nicht allezeit Geschöpfe gab, über welche er Herr war, vermag Augustin sich nicht loszuwickeln 4). Glücklicher begegnet er der Einwendung, welche gegen denselben Lehrsatz aus der Unveränderlichkeit Gottes hergenommen wurde. Gott, sagt er, dürfen wir uns nicht nach der Art der Menschen denken. Daß er wirkt oder nicht wirkt, bringt keine Veränderung in ihm hervor. Auch darf man sich nicht vorstellen, Gott habe anfangs keine Geschöpfe hervorbringen wollen, und hernach seinen Vorsatz geändert, sondern alles Schaffen geschieht von ihm nach einem unveränderlichen Willen, welchen er schon von Ewigkeit gehabt hat 5). —

Später noch beschäfftigte sich Zacharias Bischoff von Mitylene in seinem Gespräche, welches die Ueberschrift Ammonius führt, mit der Widerlegung der neuern Platoniker, welche die Ewigkeit der Welt behaupteten, ob sie gleich den Ursprung derselben von Gott ableiteten. Zwar hat er einige Gründe mit Augustinus gemein, trägt aber auch daneben eigne Gedanken vor. Der Gegner, welcher redend eingeführt wird, bedient sich folgenden Schlusses: Wenn Gott gütig, und die Welt schön und vortrefflich ist, so muß die letzte allezeit vorhanden gewesen seyn; denn sonst müßte man sagen, Gott habe entweder aus Nachläßigkeit oder aus Neid ihre Hervorbringung aufgeschoben, welches doch bei-

4) De civit. Dei l. XII. c. 15.

5) De civit. Dei l. XII. c. 17.

beides auf Gott nicht passe. Dieses Argument beweist zu viel, erwiedert der christliche Philosoph, denn nach demselben müßten Plato, Sokrates und andre Menschen, als schöne Werke Gottes, ebenfalls ewig seyn. Der Gegner ergreift hierauf die Ausflucht, daß die Menschen nicht von Gott, sondern durch die Sonne hervorgebracht seyen; eine Ausflucht, welche Zacharias weitläufig bestreitet 6). Einen andern Grund, daß Gott eben so wohl beständig wirksam seyn müsse, als ein Künstler, wenn er mit Recht diesen Namen führen will, seine Kunst ausüben muß, weist der Bischoff von Mitylene mit der Antwort ab, Gott habe allezeit die Kraft zu wirken, auch wenn er diese nicht anwende, so wie ein Baumeister seine Kenntnisse behält, wenn er auch nicht allezeit baut. Dabey macht er noch die Erinnerung, daß aus der ewigen Güte Gottes das ewige Daseyn der Welt keineswegs gefolgert werden dürfe, weil diese Güte frey sey, keineswegs aber eine unbedingte Nothwendigkeit zu schaffen (wie z. B. der Körper den Schatten) mit sich führe 7). Nachdem er hierauf gezeigt hat, daß Gott die Welt nicht bedürfe, rettet er endlich die Unveränderlichkeit Gottes, indem er anführt, daß die Welt zwar einen Anfang gehabt habe, daß aber der Plan und Entschluß sie zu erschaffen von Ewigkeit her in Gott gewesen sey 8).

§. 26.

---

6) Zachar. de mundi creatione contra Philosophos, nach der lateinischen Uebersetzung in max. Biblioth. PP. t. IX. p. 796. seqq.

7) p. 698.

8) p. 804.

§. 26.

Schon ältere Kirchenlehrer hatten die Erschaffung der Körperwelt von der Hervorbringung der Geisterwelt unterschieden, und der letzten ein weit früheres Daseyn als der ersten zugeschrieben. Auch in unsrer Periode fehlte es dieser Meinung nicht an Vertheidigern. Nach Basilius war wahrscheinlich vor der Erschaffung unsrer Welt schon die übersinnliche Welt vorhanden, welche die unsichtbaren und vernünftigen Naturen enthält 1). Auch Gennadius äussert den Gedanken, daß Gott im Anfange die himmlischen Geister hervorgebracht habe, damit er in den Zeiträumen vor der Bildung der Körperwelt Gegenstände haben möchte, an welchen er seine Güte beweisen könnte 2). — Hingegen Augustinus glaubte, daß auch die Geister erst mit dem Anfange unsrer Welt hervorgebracht seyen 3) und seine Meinung war die gewöhnliche unter den Christen.

So wie man hierin von den Vorstellungen des Origenes sich entfernte, so geschah eben dieses noch mehr in Hinsicht auf die Absicht der materiellen Schöpfung, welche, wie er glaubte, dazu geschehen war, um den gefallenen Geistern Wohnsitze anzuweisen, wel-

---

1) Bas. in Hexaem. hom. 1. p. 5.

2) Genn. de dogmat. eccles. c. 10. in Appendice tom. VII. Opp. Augustini p. 77.

3) Aug. de Civit. Dei l. IX. c. 9.

welche ihrem Verdienste angemessen wären 4). Viele Kirchenlehrer lassen diese Meinung stillschweigend liegen. Basilius der Große nähert ihr sich jedoch einigermassen, denn nach seiner Aeusserung wurde, nachdem die übersinnliche Welt schon früher da war, die gegenwärtige Welt noch hinzugefügt, vorzüglich als ein Lehr- und Zuchtort der menschlichen Seelen, und hernach überhaupt als ein schicklicher Wohnsitz der entstehenden und vergänglichen Dinge 5). Augustinus 6) und Hieronymus 7) bestreiten sie hingegen nachdrücklich, und endlich wurde sie von dem Kaiser Justinian 8) und von einer durch denselben berufene Synode 9) förmlich für ketzerisch erklärt und mit dem Anathema belegt.

Gleiches Schicksal hatte eine andere damit verwandte, ebenfalls von Origenes vorgetragene, Hypothese, nach welcher die Sterne beseelt seyn sollten. Sie war schon von Basilius, doch ohne Nennung ihres Urhebers verworfen worden 10), wurde aber von Justinian und seiner Synode feyerlich verflucht 11).

Die

---

4) Handbuch 2 B. S. 64.

5) Basil. in Hexaem. hom. I. Opp. t. I. p. 5.

6) August. de civit. Dei l. XI, c. 23.

7) Hieron. ep. ad Avitum Opp. t. II. p. 103. seqq.

8) Ep. ad Mennam in Mansi ampl. Conc. Collect. t. IX. p. 490. seqq.

9) Canon. adv. Orig. Mansi p. 395.

10) Bas. in Hexaem. hom. III. p. 31. Augustin läßt diese Frage unentschieden. Enchir. ad Laur. c. 58.

11) Mansi ll. citt.

Die Absichten der Weltschöpfung wurden von den Kirchenlehrern gewöhnlich in der Güte Gottes aufgesucht, und der Gedanke entfernt, daß Gott aus eignem Bedürfniß die Welt hervorgebracht habe 12). Noch bestimmter sagen andre, daß die Welt um der Menschen willen erschaffen sey 13), und zwar damit die Menschen die göttliche Majestät erkennen, und an der göttlichen Vollkommenheit theilnehmen sollten 14). Augustin äussert zwar einmal, daß man gar nicht nach der Ursache, warum Gott die Welt geschaffen habe, fragen dürfe 15), allein an einem andern Orte findet er doch selbst die Ursache darin, weil der gute Gott Gutes schaffen wollte 16).

Augustin berührt auch die Frage: Warum hat Gott so mancherley und so ungleiche Geschöpfe hervorgebracht? Eben darum, antwortet er, weil Gott nicht Alles

---

12) Hilar. in Ps. II. Opp. p. 33. 34.
Theodoret de provid. orat. II. Opp. t. IV. p. 506. seqq.
Chrysost. de providentia l. I. Opp. t. IV. p. 142.

13) Cyr. Hier. Catech. XII. p. 165.

14) Greg. Nyss. orat. catech. c. 5.

15) Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, caussam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda. Aug. liber quaestionum de diversis Quaest. 28. Opp. t. VI. p. 7.

16) De civit. Dei l. XI. c. 23.

Alles geschaffen haben würde, wenn die Dinge völlig gleich wären, denn aus den Wesen ungleicher Art entsteht erst ein zusammenhängendes Ganzes 17). Auch Theodoret zeigt, wie wohlthätig die Verschiedenheit und Ungleichartigkeit der Dinge für das allgemeine Beste sey 18).

§. 27.

Die mosaische Erzählung von der Weltbildung hatte Origenes nicht nur allegorisch ausgelegt, sondern auch ihre buchstäbliche Auslegung für unvernünftig erklärt. Dennoch fand die letzte bey den Kirchenlehrern unsrer Periode fast allgemeinen Beyfall, ob sie gleich neben derselben auch Allegorien einmischen, und zuweilen bey der Vertheidigung des historischen Sinnes in Verlegenheit gerathen 1). Man führt zwar mehrere Stellen griechischer und lateinischer Schriftsteller an, worin gesagt wird, daß die Welt auf einmal erschaffen sey, allein ich zweifle sehr, daß man mit Recht aus jenen Stellen folgern könne, jene Männer hätten die Erzählung von den sechs Tagewerken nicht für eigentliche Geschichte angenommen. Eine Stelle des Athanasius 2) hät-

17) Lib. Quaestionum de div. Qu. 41. p. 15.

18) Theod. Graec. affect. curat. Disp. VI. Opp. t. IV. p. 865.

1) Die eignen Geständnisse des Augustinus darüber De Genesi ad literam l. VIII. c. 2. cf. Retract. l. II. c. 24.

2) Athanas. contra Arianos orat. III. p. 431.

hätte man gar nicht hierher ziehen sollen, weil darin nicht sowohl davon, daß alle Dinge, sondern daß alle Dinge von einerley Gattung auf einmal geschaffen seyen, die Rede ist. Andere Stellen könnten zwar entscheidender scheinen 3); allein man darf nur bemerken, daß die christlichen Lehrer wahrscheinlich von dem Grundstoff oder von den Elementen der sämtlichen Geschöpfe reden, welche allerdings nach ihrer Meinung in einem Augenblicke hervorgebracht sind, wobey sie dennoch eine succeßive Ausbildung der Welt annehmen konnten. Hilarius wenigstens giebt diese Unterscheidung ganz deutlich an 4), und man ist desto mehr berechtigt aus seiner deutlichen Erklärung auch die dunklern Aeusserungen andrer Lehrer zu erläutern, da diese in andern Stellen unzweydeutig sechs Tagewerke behaupten. — Augustin verwickelt sich bey Untersuchungen dieser Materie in solche Weitläufigkeiten und Spitzfindigkeiten, daß seine eigentliche Meinung zweifelhaft wird, und er mit sich

---

3) Basil. in Hexaem. hom. I. p. 6. 7.
Ambros. in Hexaem. l. I. c. 2. 3.
Gregor. Nyss. in Hexaem. Opp. t. I. p. 7.

4) Tametsi habeat dispensationem sui, secundum Mosen, firmamenti solidatio, aridae nudatio, maris congregatio, astrorum constitutio, aquarum terraeque in ejiciendis ex se animantibus generatio: sed coeli terraeque ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur, quia eorum praeparatio aequabili penes Deum aeternitatis infinitate constiterat. Hilar. Pict. de Trinitate l. XII. nro. 40. p. 1133.

sich selbst nicht einig gewesen zu seyn scheint 5). So viel behauptet er inzwischen ausdrücklich, daß Gott zur Vollendung seiner Werke nicht mehrere Tage nöthig gehabt habe, sondern alles in einem Augenblicke habe erschaffen können 6). Ueber die Ursachen, warum Gott seine Werke in mehrere Tage vertheilte, wagt er mehrere Vermuthungen z. B. es sey geschehen, um ein Muster der Ordnung zu geben, oder um die Naturkräfte durch sich selbst manches wirken zu lassen, oder um durch den siebenten Tag die künftige Ruhe der Frommen abzubilden, oder endlich damit die vernünftigen Wesen die Wirkungen des Schöpfers desto leichter sich möchten vorstellen können 7).

Augustin läßt sich auch angelegen seyn, die mosaische Kosmogonie zu rechtfertigen. Diese stand mit der Chronologie mancher alten Völker im Widerspruche, welche der Erde und dem Menschengeschlechte ein weit höheres Alter zuschrieben. Augustin erklärt daher die letzte für falsch, da die Völker unter sich darüber uneinig seyen, und da die Alten nach Jahren von drey Monathen gerechnet hätten. Auch bemerkt er, daß die Nachrichten von der späten Vermehrung des Menschengeschlechts und der späten Erfindung der Künste eine bedeu-

5) Aug. de Genesi ad literam l. IV. tot. de civit. Dei l. XI. c. 6 — 8.

6) De catechiz. rudibus c. 17.

7) ll. cc.

bedeutende Einwendung gegen das vermeinte hohe Alter der Welt darböten — eine Einwendung, welche man nur durch die völlig willkührliche Voraussetzung wegräumen könne, daß das Menschengeschlecht durch große Revolutionen mehrmals sey vermindert und in seiner Cultur zurückgeworfen worden 8).

Gegen die mosaische Erzählung konnte man auch deswegen Bedenklichkeiten erheben, weil sie den Anfang der Welt so spät ansetze. Nehmet, erwiedert der Bischoff von Hippo sehr treffend, anstatt der sechstausend Jahre, welche die Welt ungefähr gestanden hat, sechzigtausend an, setzt so viel Jahre zusammen als ihr wollt, so kehret immer dieselbe Frage: Warum war die Welt nicht früher? zurück. Auch die längste Reihe von Jahrhunderten bleibt nichts gegen die Ewigkeit; sie ist eine Anzahl von Wassertropfen, die man mit dem Ocean vergleicht 9).

§. 28.

Von den Engeln.

Bey der Lehre von der Schöpfung können die Vorstellungen von den vorzüglichsten Geschöpfen — den Engeln desto eher eingeschaltet werden, da hierin der Lehr-

8) De civitate Dei l. XII. c. 10.

9) c. 12.

Lehrbegriff der Christen nur wenige Veränderungen in der jetzigen Periode erfahren hat, und also nur kurz behandelt werden darf.

Daß es Engel gebe, daß diese von Gott erschaffen seyen, und an Vollkommenheit zwar die Menschen überträfen, allein der Gottheit weit nachstünden, wurde von der Kirche einmüthig geglaubt. — Auch dauerte die Meinung fort, daß man die Engel nicht als reine Geister betrachten, sondern ihnen feine Körper zuschreiben müsse 1). So oft auch viele Lehrer von der unkörperlichen Natur der Engel reden 2), so darf man hierbey nicht vergessen, daß bey ihnen die Unkörperlichkeit (το ασωματον) einen weitern Begriff umfaßte, und die Freyheit von einem groben materiellen Körper, wie die Menschen ihn haben, andeutete. Selbst Augustinus, so sehr er sich sonst angelegen seyn ließ, den Begriff eines reinen Geistes aufzustellen, und die Seele als ganz unkörperlich zu beschreiben, eignet doch den Engeln Körper, wiewohl ätherische Körper zu, mit welchen sie sich sehr schnell bewegen 3) und welchen

1) Macar. Homil. IV. p. 48. ed. Pritii.
Cassian. Collat. VII. c. 13.
Claud. Mamert. pe statu animae l. III. c. 7.
Basil. de Spir. S. c. 16. Hierher gehört auch die §. 20. bemerkte Meinung vieler Kirchenlehrer, daß Gott allein und kein Wesen ausser ihm unkörperlich sey.

2) Gregor. Nyss. orat. catech. c. 6. al.

3) Aug. ep. IX. Opp. t. II. p. 12.

chen sie nach Belieben allerley Gestalten geben können 4). Wahrscheinlich glaubte er also, daß die Engel eben so wohl als die Menschen aus einem Geiste und einem wiewohl feinern Körper bestünden. Wenigstens trägt sein Verehrer Fulgentius von Ruspe ganz deutlich diese Meinung vor 5).

Die Zeit, in welcher die Engel erschaffen sind, wird verschieden angegeben. Viele Lehrer sind noch der ältern Meinung zugethan, daß Gott die vernünftigen Geister lange vor der sichtbaren Welt hervorgebracht habe 6). Andere nahmen an, daß die Engel zugleich mit dem Himmel und der Erde erschaffen seyen 7). Augustin äussert die Vermuthung, daß die En-

4) De Trinitate l. II. c. 7.

5) Fulgent. de Trinit. c. 8.

6) Basil. in Hexaem. Hom. I. p. 5.
Gregor. Naz. orat. XXXVIII. p. 617.
Ambros. in Hexaem. l. I. c. 5. Auch Johann Philoponus suchte gegen den Theodor von Mopsuestia zu erweisen, daß die Engel nicht mit oder nach dem Himmel, sondern vor dem Himmel geschaffen seyen. Photii Bibl. Cod. 240. p. 995. Boethius glaubt, daß Gott die Welt und die Menschen erschaffen habe, um dadurch die durch den Fall der bösen Engel in seinem Reiche entstandene Lücke auszufüllen. Confess. fidei p. 291. Er setzt also auch den Ursprung der Engel vor den Anfang der Welt und der Menschen.

7) Epiph. haer. LXV. nro. 4 et 5.
Theodoret. quaest. in Gen. qu. 3. Opp. t. I. p. 7. Theodoret erklärt jedoch zugleich diese ganze Frage für unerheblich.

Engel an dem ersten Schöpfungstage hervorgebracht und vielleicht unter dem Lichte, wovon Moses redet, zu verstehen seyen 8).

Von den Engeln behauptet dann Basilius, daß sie vollkommene Freyheit besitzen, nicht ihrer Natur nach heilig, sondern durch den Beystand des heiligen Geistes zur Heiligkeit gelangt sind. Sie können sündigen, ob sie gleich wegen ihrer Beharrung im Guten ihren seligen Zustand nicht verlieren 9). Cyrillus von Jerusalem geht noch einen Schritt weiter, indem er äussert, daß auch die Engel nicht fehlerfrey seyen, sondern der göttlichen Verzeihung bedürfen 10). Augustin schränkt diese Behauptung ein. Sie sind, sagt er, nicht tadelfrey oder nicht vollkommen in Vergleichung mit Gott, durch dessen Mittheilung sie ihre Heiligkeit haben 11). Nach seiner Vorstellung waren die Engel von Natur veränderlich und der Sünde fähig, allein seit dem Falle der bösen Engel haben die guten, weil sie gehorsam geblieben sind, die gewisse Versicherung ihrer Beharrung im Guten erhalten, so daß sie nicht länger der Gefahr, der Seligkeit verlustig zu werden, ausgesetzt sind 12) — eine Meinung, welche von dieser Zeit an die gewöhnliche geworden ist.

§. 29.

---

8) Aug. de Genesi ad literam l. II. c. 8. De civit. Dei l. XI. c. 9.

9) Basil. de Spir. S. c. 16. Opp. t. III. p. 32.

10) Cyrill. Catech. 2. p. 26.

11) Aug. ad Oros. contra Priscill. c. 10.

12) Enchirid. ad Laur. c. 28. 29. De civit. Dei l. XI. c. 13.

§. 29.

Alle Engel haben ursprünglich einerley Natur und Beschaffenheit gehabt, allein es sind ihnen mancherley Aemter aufgetragen worden. Sie dienen Gott und werden von ihm zu mancherley Verrichtungen, besonders zum Besten der Menschen, gebraucht. Einige von ihnen sind zu Aufsehern ganzer Städte und Reiche bestellt, andre sind den einzelnen Menschen als Begleiter und Führer zugegeben. Dieses war der aus der vorigen Periode in die jetzige übergegangene allgemeine Glaube der Christen. Daß die Engel Vorsteher ganzer Reiche seyen, wurde aus den Stellen 5 B. Mos. 32, 8. 9. Jos 5, 14. Dan. 10, 13. 20., daß sie den Menschen als Schutzengel dienten, aus Ps. 34, 8. 1 B. Mos. 48, 18. Matth. 18, 10. bewiesen 1). Einige Verschiedenheiten, welche hierbey stattfanden, dürfen nur kurz berührt werden. Bald glaubte man, nur jeder Glaubige habe einen Schutzengel, bald gab man jedem Menschen einen solchen Begleiter. Nach Augustin hat sogar jede sichtbare Sache einen eignen Engel zum Aufseher 2). Einige Lehrer wiederholen mit Beyfall den Einfall des Hermas, daß jeder Mensch zwey Engel zu Begleitern habe, einen guten und einen bösen, wovon der erste ihn zur Frömmigkeit, der andre ihn

1) Basilius contra Eunom. l. III. Opp. t. I. p. 272 273. Theodoret. haeret. fab. epitome l. V. c. 7 Opp. t. IV. p. 404. al.

2) August. de diversis quaestionibus quaest. 79. Opp. t. VI. p. 69.

ihn zur Sünde antreibe 3). Eusebius von Cäsarea, welcher weitläufig davon handelt, daß alle Reiche unter die Engel vertheilt seyen, und daß die Erscheinung des Sohnes Gottes in der Welt deswegen nöthig gewesen sey, weil jene Engel dem von den Dämonen gestifteten Bösen nicht mehr Einhalt zu thun vermochten, bringt bey der Stelle 5 B. Mos 32, 8. eine vermeinte exegetische Verbesserung an. Er will nämlich, daß man unter Jakob, dessen Regierung sich der Herr vorbehalten habe, als er die übrige Erde den Engeln übergab, nicht das jüdische Volk sondern alle Fromme verstehen soll 4). — Insbesondere wird den Engeln das Geschäfft zugeschrieben, die Gebethe der Menschen Gott darzubringen 5). Daraus, daß wir so viele Engel zu Zeugen unsrer Handlungen, ja unsrer Gedanken haben, nimmt Hilarius eine Ermunterung her, sich vor dem Bösen zu hüten 6).

Die schon in der vorigen Periode vorhandene Meinung von mehreren Ordnungen der Engel, wozu die in der Bibel vorkommenden Namen, Thronen, Herrschaften, Erzengel u. s. w. Gelegenheit gegeben hatten, dauerte auch in der gegenwärtigen fort. Allein man wagte es doch nicht die Zahl der Ordnungen zu bestimmen,

3) Cassian. Collat. XIII. c. 12. Opus imperf. in Matth. in Opp. Chrysostomi t. VIII. p. 26. fin. Gregor. Nyss. de vita Mos. al.

4) Euseb. demonstr. evang. l. IV. c. 6 — 10.

5) Hilarii Comment. in Matth. p. 699.

Aug. ep. 140 c. 29. ep. 130. c. 9.

6) Hilar in Ps. CXVIII. p. 247.

men, man gab bald mehrere bald wenigere Classen derselben an, und glaubte auch, daß manche Gattungen der Engel den Menschen unbekannt geblieben wären. Dem unbekannten Verfasser, welcher seinen Schriften den Namen des Dionysius Areopagita vorgesetzt hat, war es aufbehalten, neue Aufschlüße über die himmlische Hierarchie mitzutheilen. Nach ihm giebt es neun Ordnungen der Engel, welche in drey Classen vertheilt sind 7). Zur ersten Classe gehören die Thronen, die Cherubim und die Seraphim. Alle diese stehen in der genauesten Verbindung mit Gott, und werden unmittelbar von Gott erleuchtet und geheiligt. Die zweyte Classe besteht aus den Mächten, den Herrschaften und den Kräften (ἐξουσιαι, κυριοτητες, δυναμεις) wird von den Geistern der ersten Classe erleuchtet, und leistet der geringern Classe wieder denselben Dienst. Die dritte Classe endlich begreift die Engel, Erzengel und Fürstenthümer (ἀρχαι), und diese sind die Aufseher und Vorsteher der Reiche auf Erden und der Menschen, um sie zur Erkenntniß Gottes zu führen 8). Die schwülstige Sprache, und der anmaassende Ton, worin diese Träume vorgetragen wurden, verschaffte ihnen bald Ansehn und Beyfall, Gregor der Große zählt die neun Ordnungen der Engel sehr ernsthaft auf 9), und

7) Diese drey Classen sind angenommen in Beziehung auf die drey Stufen der mystischen Theologie καθαρσις, φωτισμος, τελειωσις.

8) Dion. Areop. de coel. Hierarch. c. 3. seqq.

9) Greg. in Evang. homil. XXXIV. Opp. t. II. p. 477. seqq.

von jetzt an ward die himmlische Hierarchie des Dionysius allgemein in die Dogmatik als ein ausgemachtes Dogma aufgenommen.

§. 30.

Die Meinungen, welche man über die Geschäffte und Wirkungen der Engel hegte, führten allmählich und sehr natürlich zur Anrufung derselben hin. Da man Engel als Begleiter allezeit um sich zu haben glaubte, so wurde man veranlaßt, sie anzureden, und sich ihren Schutz zu erbitten. Da man annahm, daß die Engel die Gebethe der Menschen Gott darbrächten, so konnte sehr leicht der Gedanke entstehen, sich ihrer Gunst, als der Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen zu versichern, damit sie die Wirkung der menschlichen Gebethe durch ihre hinzugefügte Fürbitte verstärken möchten.

Inzwischen nur langsam erhob sich diese Anrufung der Engel. Noch bey weitem der größte Theil der Christen wußte von ihr nichts, oder war ihr entgegen. Eusebius versichert, daß die Christen zwar die Engel ehren (τιμωντες) aber nicht verehren (σεβοντες) 1). Athanasius lehrt, daß niemand seine Gebethe an den Vater und an die Engel richten oder sagen werde, Gott und ein Engel gebe Dir das 2). Eine Synode zu Laodicea

1) Euseb. praepar. evang. l. VII. c. 15. p. 327.

2) Ουκ αν γουν ευξαιτο τις λαβειν παρα του Πατρος και των αγγελων — ουδ᾽ αν ειπει τις, δωη σοι ὁ Θεος και Αγγελος.

cea um die Mitte des vierten Jahrhunderts erklärt die Verehrung der Engel für eine Abgötterey 3). Aus ihrem ernstlichen Verbot dieser Verehrung läßt sich jedoch der Schluß ziehen, daß es damals Christen gegeben habe, welche derselben ergeben waren. Epiphanius beweist, daß man die Maria nicht anbethen dürfe mit dem Grunde: Da selbst die Engel nicht angebethet werden sollen, wie viel weniger die von der Hanna gebohrne! Die Engel, sezt er endlich hinzu, sind einer solchen Ehrenbezeugung nicht fähig 4). — Diejenigen, welchen daran gelegen ist, der Verehrung der Engel ein hohes Alter beyzulegen, machen zwar die Einwendung, daß in diesen Stellen nicht die Anrufung

---

Athan. contra Ar. orat. IV. Opp. t. I. p. 464. Denselben Gedanken wiederholt Cyrillus von Alexandrien und führt ihn weiter aus thesaur. opp. t. V. p. 115. 116.

3) Ου δει Χριστιανους ἐγκαταλειπειν την εκκλησιαν Θεου, και ἀπιεναι, και ἀγγελους ὀνομαζειν και συναξεις ποιειν. — ἐι τις ἑυρεθη ταυτη τη κεκρυμμενη ἐιδωλολατρεια σχολαζων, ἐστω ἀναθεμα. Can. 35. Mansi Coll. Conc. t. II. p. 570. Theodoret erläutert diese Verordnung durch die Erzählung, daß es in Pisidien uud Phrygien geraume Zeit lang Leute gegeben habe, welche die Engel verehrten, daß man noch bis jezt Bethäuser des heiligen Michaels sehen könne. Diese Leute sagten: man könne Gott nicht sehen, und müsse daher durch die Engel sich Gottes Gunst erwerben. Gegen sie verbot die Laodicenische Synode, zu den Engeln zu bethen. Theod. interpr. ep. ad Coloss. Opp. t. III. p. 490 et 496.

4) Epiph. haeret. LXXIX. nro. 5 et 7.

rufung der Engel überhaupt, sondern nur eine solche Anrufung verworfen werde, welche den Engeln gleiche Ehre mit Gott erweise. Allein diese Unterscheidung ist willkührlich angenommen, ohne daß sich in jenen Schriftstellern eine Spur derselben fände. Vielmehr würden diese, wenn ihnen eine erlaubte Anrufung der Engel bekannt gewesen wäre, sie von derjenigen, welche sie verwarfen, unterschieden haben.

Hingegen Ambrosius der berühmte Bischoff von Mayland ist der erste, welcher die Anrufung der Engel deutlich empfiehlt 5). Allein es scheint auch bey ihm diese Ermahnung nur eine gelegentlich hingeworfene Aeusserung zu seyn, da er sie niemals in seinen zahlreichen Schriften wiederholt, und weder seine Zeitgenossen, noch die nächstfolgenden Schriftsteller darin mit ihm übereinstimmen. — Augustinus weis nichts davon, sondern versichert, daß die Engel von den Christen durch Liebe, nicht durch Dienst geehret werden, ja daß die Engel die letzte Verehrung nicht verlangen 6). Auch Chrysostomus 7) und Theodoret 8) erklären sich gegen

5) Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt. Ambr. de viduis Opp. t. I. p. 146.

6) Quare honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. August. de vera rel. §. 110. Opp. t. I. p. 787. Cf. Confess. l. X. c. 41.

7) Chrysost. Homil. I. de precat. Opp. t. I. p. 743.

8) Theodor. graec. aff. curat. Disp. III. Opp. t. IV. p. 785. Vergl. die eben Anmerk. 3 angeführte Stelle.

gegen die Anrufung der Engel. Es ist merkwürdig, daß diese Lehrer, welche der Anrufung der Heiligen gar nicht abgeneigt sind, nicht eben so von der Anrufung der Engel denken, da man doch glauben sollte, daß die Christen auf die letzte eher hätten gerathen müssen, als auf die erste.

Inzwischen hatte sich doch die Verehrung der Engel allmählich weiter ausgebreitet. Schon Constantin der Große baute eine Kirche, welche (ob von ihm selbst oder nachher, ist ungewiß) dem Erzengel Michael gewidmet war 9). Im sechsten Jahrhundert weihte nicht nur der Kaiser Justinian demselben Michael mehrere Kirchen, sondern eben das that auch der Gallische Bischoff Avitus 10). Dadurch wurde die Anrufung der Engel sehr befördert, welche in den folgenden Zeiten immer allgemeineren Eingang fand. Gregor der Große jedoch, welcher am Ende der jetzigen Periode lebte, macht noch die Bemerkung, daß zu den Zeiten des A. T. die Engel die Verehrung der Menschen angenommen hätten,

9) Sozom. Hist. eccles. l. II. c. 3. Man hat sich viele Mühe gegeben, diese Nachricht mit der vorhin angeführten Stelle des Augustinus, daß die Christen den Engeln keinen Tempel widmeten, zu vereinigen. Statt dessen dürfte man nur offen gestehen, daß Augustin, welcher in Afrika lebte, von dem, was zu Constantinopel geschehen war, nichts wußte, und nur von den Christen, welche er kannte, rede.

10) Biblioth. max. PP. t. IX. p. 600.

hätten, von den Christen aber nicht, und beweist dieses durch Vergleichung von Jos. 5, 14. mit Apok. 19, 10. 11).

§. 31.

Dämonen.

Die bösen Geister waren noch immer, eben sowohl als in der vorigen Periode, Gegenstände, womit die christlichen Lehrer sich sehr viel zu thun machten. — Daß der Teufel nicht von Gott erschaffen, und daß er seiner Natur nach böse sey, behaupteten die Manichäer und die Priscillianisten. Ihnen widersprachen die Katholischen, und blieben dem Lehrsatze ihrer Vorfahren getreu, der Teufel sey ein Geschöpf Gottes, und habe ursprünglich unter den guten Engeln eine Stelle gehabt, sey aber hernach aus eignem Willen von Gott abgefallen und böse geworden, und habe auch viele andre Engel zu gleichem Abfalle verführt 1).

So wie man den guten Engeln Körper beylegte, so geschah das noch vielmehr bey den Dämonen 2). Diese

11) Greg. M. expos. in Cant. Cant. c. 8. Opp. t. II. p. 56.

1) Theodoret unterstützt diese Sätze der Kirchenlehre mit Gründen Haeret. fabul. epit. l. V. c. 8. cf. Cyrilli Hieros. Catech. II. p. 23. Basil. Homil. Quod Deus non sit auctor peccati Opp. t. II. p. 80. August. de Genesi ad literam l. XI. c. 20. seqq.

2) Macar. hom. IV. p. 48. al.

Diese führen den Namen Geister, wie Cyrillus von Jerusalem erzählt, blos deswegen, weil sie keinen groben irdischen Körper haben 3). Augustin glaubt, daß sie vor ihrem Falle feinere ätherische Körper gehabt haben, welche nachher in gröbere luftartige, doch immer noch unzerstörliche, verwandelt worden seyen 4). Sogar die Meinung, daß die Dämonen den Dampf der ihnen dargebrachten Opfer begierig einsaugen, und sich davon nähren, wird von einigen Schriftstellern wiederholt 5).

Von einer ungereimten Meinung, welche in der vorigen Periode herrschend war, machte sich die gegenwärtige los, nämlich daß die Sünde der bösen Engel in der mit den Töchtern der Menschen begangenen Unkeuschheit bestanden habe. Zwar wird sie noch von Eusebius 6), Ambrosius 7) und Sulpicius Severus

---

3) Cyrill. Hieros. Cat. XVI. p. 251 et 252.

4) De Genesi ad literam l. III. c. 10.

5) *Firmic. Matern.* de errore profan. religionum p. 456. (edit. Gronov.) *Euseb.* praep. evang. l. V. c. 2. p. 181. *Basil.* M. (unächter) Comment. in Ies. Opp. t. I. p. 398 et 558. *Chrysost.* de S. Babyla orat. Opp. t. I. p. 672 et 673. *Cyrill.* Al. contra Iul. l. IV. p. 124. al. Hingegen Augustin macht die Bemerkung: Illi impuri et superbi spiritus non nidore et fumo, ut nonnulli vani opinantur, sed hominum pascuntur erroribus. Contra Faustum Man. l. XX. c. 22.

6) Euseb. praepar. evang. l. V. c. 4. p. 186.

7) Ambr. de Noe et arca c. 4.

rus 8) vorgetragen. Hingegen Johann Chrysostomus, Theodoretus und Cyrillus von Alexandrien verwerfen mit Nachdruck diese Vorstellung. Sie verstopfen die Quelle, woraus dieselbe geflossen war, durch eine richtigere Erklärung von 1 B. Mos. 6, 2., und erklären die Meinung selbst für ungereimt, weil die Engel als von (groben) Körpern entblöst keine Unkeuschheit begehen könnten, und weil dadurch der Fall dieser Engel zu spät angesetzt werde 9). Augustinus, wiewohl er die gemeinen Volkssagen, daß die Dämonen den Weibern nachstellten, nicht ganz leugnen will, erklärt sich gegen die Meinung, daß die Engel Unkeuschheit mit den Menschentöchtern getrieben hätten, verwirft namentlich das Buch Henoch, worin dergleichen Dinge erzählt

8) Sulp. Sev. Hist. sacr. l. I. c. 3. Hilarius erwähnt blos dieselbe Meinung, ohne sie zu billigen. In Ps. CXXXII. p. 463. Stephan Gobarus war ihr nicht zugethan, sondern erzählt nur dreyerley Vorstellungen, welche er bey den ältern Schriftstellern vorgefunden habe, 1. die Engel hätten Fleisch und Zeugungsglieder, und hätten durch Unzucht mit den Weibern die Riesen erzeugt. 2. Sie hätten, weil sie ohne Fleisch wären, nicht selbst mit den Weibern Unzucht getrieben, sondern sich dabey der Menschen als Werkzeuge bedient. 3. Sie hätten weder durch sich selbst noch durch andre mit den Weibern Umgang gehabt. Photii Biblioth. Cod. 232. p. 898.

9) Chrysost. Homil. in Genes. XXII. Opp. t. II. p. 216. Theodoret. in Genesin Quaest. 47, Opp. t. I. p. 58. et Haeret. fabul. epit. l. V. c. 7. Opp. t. IV. p. 402. Cyrill. Alex. contra Antropomorphitas c. 17. Opp. t. VI. p. 384 et contra Iulianum l. IX. p. 296. 297.

erzählt werden, als apokryphisch, und versteht unter den Söhnen Gottes 1 B. Mos. 6., 2. Menschen, die Nachkommen Seths 10). — Auch andre Schriftsteller, wie Cassian 11), wollen von jener Ungereimtheit nicht wissen, und schon vorher hatte sie Philastrius unter die Ketzereyen gesetzt 12).

Dagegen setzen einige Lehrer die erste Sünde des Teufels und der bösen Engel in den Neid gegen die ersten Menschen, weil diese nach dem Bilde Gottes geschaffen waren 13). Gewöhnlicher hingegen war es, den Hochmuth oder die Begierde von Gott unabhängig, oder ihm gleich zu seyn, als die Ursache anzusehen, wodurch der Fall des Teufels herbeygeführt wurde. Die Quelle dieser Vorstellung liegt in der poetischen Schilderung, welche von dem Stolze des babylonischen Königs Jesaj. 14, 13. ff. gegeben wird, und welche man damals allgemein von dem Teufel verstand 14). Andere verbinden beide Meinungen so, daß der Teufel erst

10) Aug. de Civit. Dei l. XV. c. 23. cf. quaest. 3. in Genesin.

11) Collat. Patrum Scet. Coll. VIII. c. 21.

12) Phil. haer. LIX.

13) Gregor. Nysseni orat. catech. c. 6.

14) Eusebii demonstrat. evang. l. IV, c. 9. p. 158, seqq. Augustin. de Genesi ad literam l. XI. c. 14. De Civitate Dei l. XIV. c. 13. Theodoreti haeret. fabularum epit. l. V. c. 8. Opp. t. IV. p. 407. 408.

erst durch Stolz gesündigt habe, hernach durch Neid gegen die Menschen zum gänzlichen Falle gekommen seyn soll 15).

§. 32.

Die Kräfte der Dämonen werden allgemein als sehr groß und ihre Wirkungen als sehr ausgebreitet beschrieben. Noch immer glaubten alle Kirchenlehrer einstimmig, daß der heidnische Cultus nichts anders als eine Anbethung der Dämonen sey, und auch von diesen veranlaßt, und durch betrügliche Orakel und Wunderzeichen befördert worden sey 1). Eben aus diesem Grunde leiteten sie auch die Christenverfolgungen aus dem Anstiften der Dämonen her 2). Sie betrachteten daher die Heiden als Unterthanen des Teufels, aus dessen Herrschaft Christus die Menschen losgemacht habe, und von denen man bey ihrer Taufe den bösen Geist durch den Exorcismus wegtreiben müsse. Nichtweniger schreiben sie der List des Teufels die Entstehung und Verbreitung der Ketzereyen zu, wodurch er nämlich die christliche Kirche zu beunruhigen, und Unerfahrne ins Verderben zu stürzen sucht.

Es

15) Cassiani collat. VIII. c. 8 et 10.

1) Z. B. Euseb. praepar. evang. l. III. c. 16. p. 161. August. de Civit. Dei l. II. c. 24. et al.

2) Aug. de Civit. Dei l. X. c. 21.

Es wurde als ausgemacht angenommen, daß der Teufel mit seinen Gehülfen den Menschen mannichfaltigen Schaden zufüge, besonders Krankheiten errege, auch manche Menschen körperlich besitze. Indessen fehlte es nicht ganz an solchen, welche den herrschenden Glauben an dergleichen dämonische Wirkungen bekämpften. Posidonius, ein berühmter Arzt, lehrte wie Philostorgius erzählt 3), daß die Menschen nicht durch Einwirkungen der Dämonen wütend würden, sondern daß solche Zufälle von einer üblen Mischung der Säfte herrührten, daß auch überhaupt die Dämonen keine Kraft hätten, die Natur des Menschen anzugreifen.

Die Verführungen der Dämonen und ihres Oberhauptes des Teufels werden als sehr mannichfaltig und mächtig geschildert. Sie hauchen dem Menschen vielfache böse Begierden ein, woraus Sünden entspringen 4), sie dringen unbemerkt in den Körper bis zum Sitze der Seele, und können in einem Augenblick in der ganzen Welt herumkommen 5). Hilarius will sogar, daß alles Böse, was die Menschen thun, ihnen von dem Teufel eingegeben werde 6), worin ihm jedoch andre widersprechen 7).

So

---

3) Philostorg. Hist. eccles. l. VIII. c. 10.

4) Cyrilli Hieros. Cat. II. p. 24.

5) Hilar. Pictav. Tract. in Ps. LXVII. p. 205. cf. p. 247.

6) Quidquid iniquitatum homines gerunt, a Diabolo suggeritur. Hilar. in Ps. CXLI. p. 541.

7) Non omnes malae cogitationes nostrae semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu

So groß und furchtbar auch die Kirchenlehrer die Gewalt des Teufels und der Dämonen schildern, so halten sie dieselbe keinesweges für uneingeschränkt. Die inneren Gedanken des Menschen weis der Teufel nicht, sondern kann sie nur aus den Bewegungen des Körpers oder andern Zeichen errathen 8). Auch die Zukunft sehen die Dämonen nur nach bloßen Vermuthungen vorher, wobey sie öfters sich täuschen 9). Ihre Kenntniß steht den Kenntnissen der guten Engel beträchtlich nach 10). Ihre Gewalt erstreckt sich über die Menschen nur so weit, als diese einwilligen ihnen zu folgen, hingegen durch Widerstand werden sie besiegt. Besonders können sie durch das Zeichen des Kreuzes vertrieben werden 11). Daß endlich die Dämonen gänzlich Gott unterworfen seyen, und ohne dessen Zulassung gar nichts unternehmen können, floß so nothwendig aus dem ganzen Lehrbegriff der Katholischen, daß darüber kein Zweifel statt finden konnte.

§. 33.

---

emergunt. Gennad. Massil. de eccles. dogmatibus. c. 48. cf. Chrysost. de providentia ad Stagirium l. I. c. 5. Opp. t. IV. p. 150.

8) Gennad. l. c. c. 48.

9) August. de divinat. daemonum c. 3. seqq.

10) Id. de Civitate Dei l. IX. c. 22.

11) Athanas. contra gentes p. 2. de incarnatione p. 101 et 102. Cyrilli Hieros. Catech. IV. p. 58.

§. 33.

Ueber die endlichen Schicksale der Dämonen hatte Origenes eigne Vorstellungen geäussert, und ihnen die Hoffnung einer möglichen Besserung und eines dereinstigen glücklichen Zustandes übrig gelassen. Es fehlte auch ihm nicht ganz an Nachfolgern. Gregorius von Nyssa nimmt unter diesen die vorzüglichste Stelle ein. Er trägt nämlich kein Bedenken zu behaupten, daß auch der Urheber der Sünde durch lange und schwere Feuerproben von dem Bösen gereinigt, und durch Christum Heilung erlangen werde 1). Auch Didymus von Alexandrien, ein eifriger Anhänger des Origenes, hatte die Erwartung, daß der Teufel sich noch dereinst bessern werde. Orosius klagt auch in seinem Briefe an Augustinus über einige Männer, welche die Origenistischen Meinungen von der endlichen Beseligung des Teufels aufwärmten 2). Die herrschende Kirchenlehre behauptete dagegen eine ewige Bestrafung des Teufels. Cyrillus von Jerusalem eignet dem Teufel ein unbiegsames Herz, einen unverbesserlichen Willen zu 3), und hiermit stimmen die übrigen Lehrer überein,

---

1) Greg. Nyss. orat. catech. c. 26. Die grundlose, schon von Germanus vorgetragene Behauptung, daß diese Stelle nebst andern ähnlichen untergeschoben sey, wird bey dem Dogma von dem künftigen Zustande der Menschen geprüft werden.

2) In Opp. Augustini t. VIII. p. 609.

3) Cyr. Catech. IV. p. 51.

ein, welche endlose Strafen der Verdammten, folglich auch des Teufels annehmen.

Die Meinung des Origenes von einer künftigen Begnadigung der Dämonen wurde zwar von dem großen Theile der christlichen Lehrer als irrig angesehen 4), allein erst mit dem Ende des vierten und dem Anfange des fünften Jahrhunderts wurde sie von Theophilus 5) und Hieronymus 6) mit großer Heftigkeit bestritten. Auch Augustinus erklärt sich mehrmals mit Nachdruck gegen

4) Einige Lehrer, ob sie gleich an einer ewigen Verdammniß nicht zweifelten, hatten doch darüber eigne Vorstellungen. Der Verfasser des Commentars über den Jesaias, welcher unter den Werken des Basilius steht, glaubt, daß der Teufel, ehe die Menschen erschaffen wurden, sich noch habe bekehren können, daß ihm aber, nachdem er die Menschen verführt hatte, der Raum zur Bekehrung verschlossen sey, Basil. Opp. t. I. p. 591. 592. — Andre hielten zwar die Begnadigung des Teufels für möglich unter der Bedingung, daß er sich bessern würde, allein sie glaubten nicht, daß diese Bedingung eintreten werde. So soll der Bischoff Martin von Turonum den Teufel angeredet haben: Si tu ipse, o miserabilis, ab hominum insectatione desisteres, et te factorum tuorum vel hoc tempore, cum dies iudicii in proximo est, poeniteret, ego tibi vere confisus in Domino Christo misericordiam pollicerer. Sulpic. Severi vita Martini c. 24.

5) Sein Synodalschreiben, worin ausdrücklich unter den verdammten Irrthümern auch die Befreyung des Teufels angeführt wird, steht in Mansi Coll. Conc. t. III. p. 982.

6) Hieron. ep. ad Avitum. Opp. t. II. p. 103. ad Pammachium p. 112.

gegen sie 7). — Als endlich in dem sechsten Jahrhundert neue Streitigkeiten über die Lehre des Origenes ausbrachen, wurde auch über den Satz von der Wiederherstellung der bösen Geister durch den Kaiser Justinian und eine von ihm veranstaltete Synode das feyerliche Verdammungsurtheil gesprochen 8).

§. 34.

Lehre von der Vorsehung.

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung war den christlichen Lehrern unseres Zeitalters ein höchst wichtiger Gegenstand ihres Glaubens; sie setzen dieselbe nicht nur gelegentlich auseinander, sondern einige von ihnen, wie Chrysostomus in seinen drey Büchern von der Vorsehung, Theodoretus in seinen zehn Reden über dieselbe Materie, und Salvianus, in seinem Werke von der Regierung Gottes, haben ihr besondre Schriften gewidmet.

Nemesius, ein christlicher Philosoph und Bischoff von Emisa, giebt einige Erklärungen der Vorsehung. Sie ist die Sorge Gottes für die existirende Dinge, oder sie ist

7) August. ad Orosium contra Priscillian. et Origen. c. 5. seqq. Opp. t. VIII. p. 613. seqq. De Civitate Dei l. XXI. c. 17.

8) Mansi amplist. Collect. Concil. t. IX. p. 399 et p. 518.

ist der Wille Gottes, wodurch alles, was da ist, einen zweckmäßigen Ausgang bekommt 1).

Um die Ueberzeugung von der Vorsehung zu befestigen, bedienen sich die Kirchenlehrer mehrerer Gründe. Bald bauen sie die Gewißheit der Vorsehung auf die Lehre von der Schöpfung, weil Gott die Dinge, welche er hervorgebracht hat, doch gewiß nicht vernachlässigen werde 2), bald auf die Güte Gottes, nach welcher Gott gewiß für die Wohlfahrt der Geschöpfe sorge 3), oder endlich auf die fortdaurende Ordnung der mannichfaltigen in der Welt vorhandenen Dinge 4). Besonders lichtvoll entwickelt Theodoret die Beweise für die Vorsehung: „Sieh, welcher Ungerechtigkeit Du Gott beschuldigest, wenn Du seine Vorsehung leugnest! Warum sollte er Dinge geschaffen haben, wenn er für sie nicht sorgen wollte? Weswegen sollte er auch nicht für sie sorgen? Aus Mangel an Kraft oder an Willen? Daß er für die Geschöpfe sorgen kann, beweist die Größe, die Schönheit und das Ebenmaas der von ihm hervorgebrachten Welt, daß er es will, beweist ebenfalls die Schöpfung. Denn er

1) Nemes. de natura hominis c. 43.

2) Ambros. de officiis l. I. c. 13. Nemes. c. 43.

3) Nemes. c. 42.

4) Basil. in Hexaem. hom. VI et VII. Ambros. in Hexaem. l. VI. c. 4. Nemes. c. 43. Boethii de consolatione Philosophiae l. III. prosa 12. Salvian. de gubernat. Dei p. 10. seqq.

er brachte die Geschöpfe nicht etwa aus fremder Nöthigung, oder aus eignem Bedürfnisse hervor, sondern aus Güte schenkte er dem, was nicht war, das Daseyn. Wie könnte der, welcher gegen Dinge, die noch nicht waren, seine Güte bewies, sie, nachdem sie wirklich geworden sind, vernachlässigen? Auch kann man nicht sagen, daß er die Geschöpfe beneide, denn er hat eine vom Neide und allen Leidenschaften freye Natur. Wie könnte er auch die Geschöpfe beneiden, da er vollkommen ist, und sie durch ihn hervorgebracht sind! — Weil also Gott die Regierung der Geschöpfe verwalten kann, und auch will, daß sie alles Gute geniessen mögen; so folgt offenbar, daß er für sie Sorge trägt, die Aufsicht führt, und, wie ein weiser Führer die Zügel lenkt, die sämtlichen erschaffenen Dinge leitet, und nichts unbesorgt läßt 5).

Die Frage, ob Gott durch eine fortwährende Einwirkung alle Dinge erhalte und regiere, oder ob die Ordnung und Veränderungen der Welt lediglich aus der bey der Schöpfung von Gott getroffenen Einrichtung entspringen, berührt Augustinus. Er sagt, daß die Kraft des Schöpfers die Ursache von der fortdaurenden Existenz der Geschöpfe sey, und daß diese sogleich zu Grunde gehen würden, wenn jene wirkende Kraft aufhörte. Man darf sich, fährt er fort, Gottes Verhältniß zu der Welt nicht wie das eines Baumeisters zu seinem Werke denken, nach dessen Weggehen sein

5) Theodoret. de provid. orat. II. Opp. t. IV. p. 506—508.

Werk dennoch fortdauert, dahingegen die Welt keinen Augenblick bestehen würde, wenn ihr Gott seine Regierung entzöge 6).

Daß die Regierung Gottes sich über alles, selbst über die einzelnen und die kleinsten Dinge erstrecke, wurde als ausgemacht angenommen. Nemesius führt dafür einen Beweis. Wenn Gott nicht für alle einzelne Dinge sorgte, so könnten nur drey Ursachen gedacht werden, warum Gott dieses nicht thue, nämlich entweder Gott wisse nicht, daß es gut sey für sie zu sorgen, oder er wolle nicht, oder endlich er könne nicht für sie sorgen. Keine aber von diesen Ursachen findet bey Gott statt, welchem sich also die Fürsorge für die einzelnen Dinge nicht absprechen läßt 7). Hieronymus jedoch trägt eine besondre Meinung vor, daß die göttliche Vorsehung zwar bey den Menschen nicht blos über das ganze Geschlecht, sondern auch über die Einzelnen sich erstrecke, daß sie hingegen bey den Thieren blos auf die Gattung nicht auf die einzelnen Thiere sich beziehe. Er besorgt, daß Gottes Majestät erniedrigt, auch die Würde der Menschen herabgesetzt werden möchte, wenn man

---

6) Aug. de Genesi ad literam l. IV. c. 12. Enchirid. ad Laurent. c. 27. Salvianus beweist ebenfalls die fortdaurende Wirksamkeit Gottes auf die Welt theils daraus, weil sonst alles Gebeth und alle Verehrung Gottes überflüssig seyn werde, theils aus Aussprüchen der heil. Schrift de gubern. Dei p. 10. seqq.

7) Nemes. de natura hom. c. 44.

man annehmen wolle, daß Gott dieselbe Sorgfalt auf die unvernünftige Geschöpfe wie auf die vernünftigen wende 8).

Als eifrige Vertheidiger der göttlichen Vorsehung verwarfen die Christen die Lehre von einem blinden, nothwendigen Schicksale (Fatum) und die damit verbundene bey den Heiden gewöhnliche Meinung, daß der Charakter und die Begebenheiten der Menschen durch die Gestirne unvermeidlich bestimmt würden. Sie zeigen, daß dadurch die Freyheit des Menschen und alle Zurechnung aufgehoben, daß Gottes Macht eingeschränkt und vernichtet werde, daß endlich die Meinung von dem Einfluß der Gestirne und von der Astrologie auf eine ganze Menge von Ungereimtheiten führe 9).

Juni-

8) Sicut in hominibus etiam per ſingulos currit Dei providentia: ſic in ceteris animalibus generalem quidem dispoſitionem et ordinem curſumque rerum intelligere poſſumus; verbi gratia, quomodo naſcatur piſcium multitudo et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra et quibus alantur cibis. Ceterum abſurdum eſt ad hoc Dei deducere maieſtatem, ut ſciat per momenta ſingula, quot naſcantur culices, quotve moriantur; quae cimicum et pulicum et muſcarum ſit multitudo in terra, quanti piſces in mari natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non ſimus tam fatui adulatores Dei, ut, dum pŏtentiam eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipſos injurioſi ſimus, eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam eſſe dicentes. Hier. comment. in Abacuc. c. 1. Opp. t. VI. p. 148.

9) Aug. de Civit. Dei l. V. c. 1. ſeqq. Nemeſ. de natura hominis c. 25. ſeqq. Diodorus Tarſenſ. in Photii Biblioth.

Junilius, der afrikanische Bischoff, unterscheidet die allgemeine und besondre Regierung oder Vorsehung (gubernationem generalem et specialem), wovon die erste sich auf die Fortdauer aller Geschöpfe, die letzte auf die Lenkung der einzelnen besonders der vernünftigen Dinge sich bezieht. Die allgemeine Regierung zeigt sich entweder durch Erhaltung der Gattung, daß neue Dinge gleicher Art an die Stelle der abgehenden treten, wie bey den Menschen und den Thieren, oder in der Erhaltung des Zustandes, daß dieselbigen Dinge fortdauren, wie die Sonne und die Sterne. Die besondre Regierung besteht endlich darin, daß Gott für die Engel und Menschen durch seine Gesetze sorgt, daß die Engel für sich und für die Menschen sorgen, daß endlich die Menschen für sich Sorge tragen 10).

§. 35.

Theodicee.

Schon in der vorigen Periode hatte man nicht wenig Mühe darauf gewendet, um Gott wegen der in der Welt vorkommenden Unvollkommenheiten und Uebel zu rechtfertigen. Diese Untersuchungen wurden dann in dem gegenwärtigen Zeitalter im Kampfe gegen die

---

Cod. 223. p. 662. seqq. Euseb. contra Hieroclem p. 542. seqq. al.

10) Iunil. de partibus legis divinae l. II. c. 3. seqq. in Biblioth. max. PP. t. X. p. 345.

die Manichäer mit neuem Eifer und verdoppelter Lebhaftigkeit fortgesetzt. In dem Satze, die Welt ist zu unzweckmäßig eingerichtet, sie enthält zu viel Mangelhaftes und Böses, als daß sie das Werk eines höchstweisen und höchstgütigen Urhebers seyn könnte, lag die Wurzel und die stärkste Stütze des Manichäischen Systems. Natürlich war es daher, daß die Katholischen Lehrer auf diesen Punct ihre Angriffe vorzüglich richteten.

Die katholischen Christen verwarfen und verabscheuten den Gedanken, daß Gott Urheber des Bösen sey. Allein dabey setzten ihre Gegner ihnen den Schluß entgegen: Wenn Gott Urheber aller Dinge, Schöpfer der ganzen Welt ist, wie ihr behauptet; so müsset ihr auch zugeben, daß er Urheber und Schöpfer des Bösen sey, welches in dieser Welt sich findet, und zu ihr gehört. — Diesem Schluße weichen die Kirchenlehrer einstimmig durch die Bemerkung aus, das Böse sey keine Substanz und überhaupt nichts wirkliches, sondern nur eine Verneinung, eine Abwesenheit des Guten so wie Finsterniß in der Abwesenheit des Lichts bestehe. Dadurch glauben sie die beiden Sätze, Gott habe alles geschaffen, und doch das Böse nicht geschaffen, vereinigen zu können, weil nämlich das Böse in der That nichts sey 1).

Sie

1) Athanas. contra gentes Opp. t. I. p. 6 — 8. Basil. in Hexaem. Homil. II. Opp. t. I. p. 16. seqq. et Homil. Quod Deus non sit auctor peccati. Opp. t. II. p. 78. Gregor. Nyss. orat. catech. c. 5. et 6. Augustin. de civitate

Sie unterscheiden ferner eine doppelte Gattung des Bösen. Es giebt nämlich nur ein wahres und wirkliches Böses, das ist die der Tugend widersprechende Beschaffenheit des Gemüthes. Alles andre, was man Böse nennt, wie Krankheit, Armuth, Schande, Tod, ist nur dem Scheine nach böse. Gott schickt diese Dinge dem Menschen zu ihrem Besten zu, entweder um sie dadurch im Guten zu üben, oder um sie zur Besserung ihrer Sünden zu führen 2).

So wie man also das moralische Böse von dem physischen genau unterschied, so leitete man den Ursprung des ersten aus der Freyheit der vernünftigen Geschöpfe her. Die Menschen sind mit dem freyen Willen, wodurch sie sowohl das Gute als das Böse wählen können, erschaffen; wenn sie also das Gute dem Bösen vorziehen, so fällt die Schuld davon nicht auf Gott, sondern auf sie selbst zurück. Gleiche Beschaffenheit hat es mit dem Teufel, welcher auch blos aus freyem Willen gesündigt hat. — Dieses ist die allgemeine Antwort, welche alle Kirchenväter 3) auf die Frage über den Ursprung der Sünde geben; allein es boten sich ihnen das=

Dei l. XI. c. 9 et 22. Enchirid. ad Laurent. c. II. Dionys. Areop. de divinis nominibus c. 4.

2) *Basil.* ll. citt. cf. August. de libero arbitrio l. I. c. 1.

3) *Titi Bostrens.* contra Manich. l. II. in Canisii lectionibus antiquis ed. Basnage t. I. p. 95. seqq. *Basil.* ll. cc. *Augustin.* de libero arbitrio l. III.

dabey noch mancherley genauere Untersuchungen an, welche sie auch anzustellen nicht versäumen.

Warum gab aber Gott — so konnte hierbey zuerst gefragt werden — den Menschen die Freyheit, ein so gefährliches Geschenk, das sie misbrauchen, und sich dadurch in Sünden stürzen konnten? Wäre es nicht besser gewesen, wenn Gott die Menschen so eingerichtet hätte, daß sie nicht sündigen konnten? Man hält, erwiedert Basilius einen Knecht nicht dann für gehorsam, wenn man ihn an Fesseln gelegt hat, sondern wenn man ihn freywillig seine Pflichten erfüllen sieht; eben so ist Gott nur dasjenige angenehm, was nicht aus Zwang, sondern aus Tugend vollbracht wird. Tugend aber kann nicht anders als aus eigner Wahl und freyer Entschliessung entstehen. Wer also Gott darüber tadelt, daß er die Menschen nicht von Natur unfähig zur Sünde gemacht habe, zeigt, daß er eine vernunftlose Natur der vernünftigen, eine von fremdem Antriebe abhängende Natur einer selbstthätigen vorziehe 4).

Hätte aber Gott, so konnte weiter eingewendet werden, die Menschen auf eine höhere Stufe gestellt, hätte er ihnen eine größere Vollkommenheit verliehen; so würde dadurch vielleicht ihr Sündigen verhütet worden seyn. Augustinus beruft sich dagegen auf die Voll-

4) Basil. l. c. Opp. t. II. p. 79.
August. de civit. Dei l. XII. c. 7. Quaest. 83. qu. 3.

Vollkommenheit des Universums. Diese Vollkommenheit erforderte, daß Geschöpfe von mancherley Art, höhere und geringere, vorhanden wären 5).

Wenn aber die Sünde aus dem verkehrten Gebrauche der Freyheit entsteht, so kann man weiter fragen: Worin liegt denn die Ursache, daß der Mensch seine Freyheit nicht richtig, sondern verkehrt anwendet? Auch diese Einwendung entgeht dem scharfsinnigen Augustinus nicht, er weiset sie aber als unstatthaft ab. Vor dem Willen, sagt er, kann keine andre Ursache der Sünde hergehen, denn entweder wäre diese wieder der Wille selbst, und dann blieben wir bey dem vorigen Satze stehen, oder sie wäre nicht der Wille, und dann fände keine Sünde statt (d. h. dann wäre die Handlung nothwendig, also nicht frey und keiner Zurechnung fähig). Ueber den Willen hinaus darf man also keine weitere Ursache der Sünde suchen 6).

Warum

5) Aug. de libero arbitrio l. III. c. 9. Fast, wie in spätern Zeiten Leibnitz, stellt er den Satz auf, daß auch unvollkommene Wesen zur Vollkommenheit des Ganzen (zur besten Welt) gehörten, auch berührt er die daraus zu ziehende Folgerung, daß die Sünden der Menschen, als zur Vollkommenheit des Ganzen gehörig, nicht strafwürdig seyen, und sucht diese Folgerung durch die Bemerkung zu entkräften, daß nicht die Sünden selbst, sondern die Seelen, in so fern sie des Sündigens fähig sind, und eine ihrem Vergelten genau angemessene Vergeltung erhalten, zur Vollkommenheit der Welt gehören.

6) De libero arbitrio l. III. c. 17.

Warum sind endlich ß mancherley Verführungen und Gelegenheiten zur Sünde vorhanden? Sie sind da, um unsern Gehorsam zu üben, und uns durch Besiegung solcher Reitzungen vollkommner zu machen. Diesen Punct führen die Kirchenlehrer besonders in Rücksicht auf die Versuchungen des Teufels aus. Gott hat den Teufel deswegen nicht vertilgt, damit wir mit ihm kämpfen und in beständiger Wachsamkeit erhalten werden sollten, da wir sonst leicht in Trägheit versinken würden 7).

Durch solche Bemerkungen glaubten die Kirchenlehrer das Daseyn des moralischen Bösen mit der Güte und Heiligkeit Gottes vereinigen zu können. Ungeachtet sie aber feyerlich gegen den Gedanken sich verwahren, daß Gott Urheber des Bösen sey, so behaupten sie doch zugleich, daß auch das Böse nicht ohne Gottes Willen geschehe. Sie nehmen deswegen die hernach beständig im Gebrauch gebliebene Unterscheidung zwischen Wirkung und Zulassung (ἐνεργεια und συγχωρησις) zu Hülfe. Wisse, sagt Chrysostomus, daß Gott alles ordnet, und zwar einiges wirkt, andres zuläßt, daß alles Böse blos aus unsrem Willen, das Gute aber aus seinem und unsrem Willen geschieht, daß Gott nicht alles wirkt, weil er alles weis 8).

Augu-

7) Cyr. Hier. Catech. VIII. p. 122. cf. Chrysost. de provid. ad Stagirium l. I. c. 4. Opp. t. IV. p. 146. seqq.

8) Chrys. Hom. VIII. in 2. ep. ad Timoth. Opp. t. XII. p. 598. — Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel

Augustinus trägt bey dieser Materie noch einige Bemerkungen vor. Er beweist, daß Gott nicht Urheber des Bösen seyn könne, weil schon ein weiser Mensch zur Verschlimmerung andrer gewiß nicht beytragen werde, also noch weniger der weit erhabenere Gott Ursache seyn könne, daß die Menschen schlimmer werden 9). Ferner zeigt er, daß kein existirendes Wesen vollkommen böse sey, sondern daß jedes noch etwas Gutes an sich habe, und daher sein Daseyn seinem Nichtseyn vorzuziehen sey 10). Er behauptet, daß die Zulassung des Bösen heilsam sey, weil eben durch den Contrast des Guten und Bösen der Werth des ersten deutlicher in die Augen falle 11), und daß Gott daher es für besser gehalten habe, aus dem Bösen Gutes hervorgehen zu lassen, als das Böse nicht zuzulassen 12). Wenn die freyen Geschöpfe sündigen und durch fortgesetzte Sünden sich elend machen, so gereicht es dennoch dem Schöpfer nicht zum Vorwurf, sie geschaffen zu haben, denn auch ihr obgleich elendes Daseyn ist besser als das Nichtseyn, und Gott hat alsdann Gelegenheit seine Gerechtigkeit durch Strafen zu verherrlichen 13).

§. 36.

---

sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Aug. enchiridion ad Laur. c. 94.

9) Aug. de diversis quaestionibus qu. 3.

10) Enchirid. ad Laur. c. 12. Confess. l. VII. c. 12.

11) Enchir. ad Laur. c. 27.

12) l. c. c. 27.

13) De libero arbitrio l. III. c. 5 — 9.

§. 36.

Woher rühren aber so viele physische Uebel, welche in der Welt sichtbar werden, und wie stimmen sie mit der Güte und Weisheit Gottes zusammen? Am ausführlichsten wird diese Frage von Titus Bischoff zu Bostra in seinem zweyten Buche gegen die Manichäer beantwortet 1). Die Verwirrung in den Schicksalen, die ungleiche Vertheilung des Reichthums und der Armuth, der Gesundheit und der Krankheit, das Glück des Böswichts, der verdienten Strafe zu entfliehen, welche dagegen oft den Unschuldigen treffe, wurden als Einwürfe gegen die göttliche Regierung angeführt. Dagegen erinnert Titus zuerst, daß der Mensch von Gott zur Tugend erschaffen sey, daß man hingegen jene andern Dinge, wie Nahrung, Kleidung nicht als an sich schätzbare Güter, sondern nur als Hülfsmittel zum Leben betrachten müsse. Dem Reichen und dem Armen steht derselbe Weg zur Tugend, welche allein glücklich macht, offen, Reichthum hingegen macht nicht glücklich, Armuth nicht elend. — Eben so kann Krankheit wohlthätig, Gesundheit nachtheilig werden, indem die erste oft zur Unterdrückung der Sünde, die letzte zur Beförderung derselben dient. — Wenn ein Verbrecher der menschlichen Strafe entgeht, so entflieht er doch damit nicht aller Strafe, wird ein Unschuldiger hingerichtet, so gelangt er dadurch desto früher zu einer höhern Glückseligkeit. — Wäre dem einen der Zugang zur Tugend und wahren Seligkeit gestattet, dem

---

1) In Canisii lect, antiquis t. I. p. 100. seqq.

dem andern versagt, dann könnte man sich über die Ungleichheit der Vorsehung beklagen; hingegen über die Verschiedenheit im Besitz der äusseren Güter findet um desto weniger eine Beschwerde statt, da doch bey genauer Berechnung alles dabey ins Gleichgewicht kommt. Dem Armen nämlich schmecken seine, obgleich wenigen Speisen besser, als dem Reichen seine Gastmahle, und an kostbare Kleider gewöhnt man sich bald, und freut sich dann nicht mehr über sie. — Kriege kommen nicht von Gott, sondern entspringen aus der Habsucht der Menschen und Gott läßt sie zu. Der Tod ist kein Uebel, sondern nur dem bösen Menschen furchtbar, dem guten ist er erwünscht. Unfruchtbarkeit, Pest und andre Landplagen bringen den Menschen zum Nachdenken über sich selbst, und leiten ihn zur Besserung; sie verhüten auch den Gedanken, daß uns das Gute aus einer unveränderlichen Nothwendigkeit, nicht aber aus freyer Güte zufliesse. — Diese wohlthätigen Wirkungen haben die Landplagen, wenn auch die Wirkung nicht immer sichtbar wird, und daß nicht alle Menschen dadurch gebessert werden, rührt daher, weil solche Begebenheiten nicht als Zwangsmittel sondern als Ermahnungen, welchen man folgen und widerstehen kann, von dem Bösen abhalten. Auf eine ähnliche Art rechtfertigt der Verfasser die Vorsehung über das Daseyn der Finsterniß, der wilden Thiere, oder andrer für schädlich oder unnütz gehaltener Dinge, zeigt, daß sie entweder zur Schönheit und Ordnung der Welt oder zur Wohlfahrt der Menschen beytragen, und schließt mit dem Urtheile, daß gerade aus der zweckmäßigen Mischung so mannichfaltiger und ungleichartiger Dinge die Weisheit Gottes am deutlichsten erhelle. — Aehn-

liche

liche, nur kürzer gefaßte Betrachtungen finden sich auch bey vielen andern Schriftstellern 2).

Noch war bey der Vorsehung die Ungleichheit der Vergeltung, die glückliche Lage, die zuweilem dem Lasterhaften zu Theil wird, die Leiden, welche den Rechtschaffenen treffen, zu rechtfertigen. Dieses thun die Kirchenlehrer erstlich dadurch, daß sie behaupten, die irdischen Güter, wie Reichthum, Ehre und dergleichen keine wahren Güter, und also ihr Mangel kein Verlust sey, und daß der Lasterhafte bey allem Ueberfluß elend sey 3). Ferner erinnern sie, daß der Tugendhafte Reichthum und Ehre desto leichter entbehre, da er keine Begierde darnach habe, sondern nach höhern Gütern strebe 4). Sie stellen Leiden als Uebungsmittel der Tugend vor, und machen endlich den Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben, daß zwar nicht in jenem wohl aber in diesem die Vergeltung dem wahren Verdienste der Menschen angemessen sey 5).

Aus

---

2) Cyrill. Hier. Catech. IX. p. 128. seqq.
Theodoret. graec. affect. curat. Disp. VI. Opp. t. IV. p. 864. seqq.

3) Theodoret. l. c. p. 860. seqq.
Boeth. de consolatione Philos. l. IV. prosa 1. seqq.

4) Salvian. de gubernatione Dei l. I. p. 6.

5) Aug. de Civit. Dei l. I. c. 8 et 9.

Aus diesem Abriß, welcher bisher von den Vorstellungen der christlichen Lehrer ist gegeben worden, wird es sichtbar genug, wie vielen Fleiß diese Männer auf die Erklärung des Ursprungs des Bösen, und auf die Vereinigung desselben mit den göttlichen Eigenschaften gewendet haben; es wird auch zugleich sichtbar, daß die meisten Ideen, welche in den neuern Theodiceen eine Stelle gefunden haben, von den alten Christenlehrern entweder ausdrücklich vorgetragen, oder doch angedeutet worden sind.

Dritter Abschnitt.

Lehre von der Trinität.

§. 37.

Die Lehre von dem Sohne Gottes hatte schon seit dem zweyten Jahrhundert den Scharfsinn und den Fleis der christlichen Lehrer vorzüglich beschäfftigt. Einige Streitigkeiten hatten den Untersuchungen über diesen Gegenstand mehr Lebhaftigkeit gegeben, und einige nähere Bestimmungen darüber allmählich herbeygeführt. Man forderte von jedem rechtglaubigen Christen, daß er den Vater, den Sohn und den heiligen Geist verehre, und von jedem rechtglaubigen Lehrer, daß er den Sohn von dem Vater gehörig zu unterscheiden wisse, ohne jedoch dem Sohne, daß er Gott sey, abzusprechen. Das Gegentheil des ersten Satzes, oder die Behauptung, daß der Sohn keine eigne Hypostase habe, hatte man an Praxeas, an den

Noetianern und Sabellianern als irrig verworfen, das Gegentheil des zweyten Satzes, daß Christus der Sohn Gottes ein bloser Mensch sey, war an den Ebioniten und Theodotianern verdammt worden. Allein durch alle diese Bestimmungen war das geheimnißvolle Dogma von der heiligen Trias noch keinesweges völlig erörtert. Ueber das Verhältniß des Sohnes zum Vater waren zwar schon genug kühne Speculationen angestellt, allein über die Art seines Ursprungs von dem Vater, und über seine Gleichheit mit demselben war noch nichts auf eine allgemein gültige Art entschieden worden. Noch weniger war über die Natur und den Ursprung des heiligen Geistes eine bestimmte kirchliche Entscheidung vorhanden. In der vorigen Periode war also zwar das Dogma von der Trinität vorbereitet worden, allein erst in der gegenwärtigen erhielt es eine genauere Ausbildung und eine feste Bestimmung. Gleich in dem Anfange derselben wurde die Frage: Was ist der Sohn Gottes und wie verhält er sich zum Vater? mit einer Heftigkeit in Bewegung gebracht, welche kaum ihres Gleichen hatte. Sie zog die fast ungetheilte Aufmerksamkeit der Kirchenlehrer auf sich, und hielt sie länger als fünfzig Jahre fest, ja die ganze Kirche kam darüber in Gährung. Zwey entgegengesetzte Systeme geriethen mit einander in Kampf, deren Vertheidiger nicht nur alle wissenschaftliche Hülfsquellen, welche ihnen zu Gebot standen, aufboten, sondern auch zu den Waffen einer schlauen Politik öfters ihre Zuflucht nahmen, und selbst den Beystand der bürgerlichen Gewalt nicht verschmähten. Der Ausgang des Kampfes blieb lange zweifelhaft, der Sieg neigte sich bald auf die eine bald auf die andre Seite,

bis endlich das eine System völlig triumphirte, länger als ein Jahrtausend sich als allein rechtglaubig behauptete, und jede entgegengesetzte Meinung mit dem Namen einer verabscheuungswürdigen Ketzerey brandmarkte. — Wie alles dieses sich zutrug, worüber, wie und mit welchem Erfolge gestritten, und in welche Form dadurch die Trinitätslehre gebracht wurde, hat nunmehr die Geschichte anschaulich und unbefangen darzulegen.

§. 38.

Arius und Alexander.

In Alexandrien, der Stadt, wo überhaupt Philosophie über das Christenthum fleißig betrieben wurde, und wo man schon vorher viele Speculationen über den Sohn Gottes versucht hatte, brachte die Verschiedenheit der Meinungen den ersten Ausbruch des langwierigen Streites hervor. Ein dortiger angesehener Presbyter Namens Arius wurde mit seinem Bischoff Alexander über die Art uneinig, wie man sich das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater vorzustellen habe 1). Glücklicherweise sind noch einige schrift-

1) Die näheren Veranlassungen und Nebenumstände, unter welchen der Streit ausbrach, kann ich um desto eher übergehen, da sie von den Geschichtschreibern verschieden angegeben werden. Ueberhaupt darf man hier eine vollständige Erzählung des Arianischen Streites mit allen Verwicklungen und Begebenheiten desselben nicht erwarten; diese Erzählung gehört nur so weit hierher, als sie auf die Bil-

schriftliche Denkmaale von den beiden Urhebern des Streites vorhanden, aus welchen sich, wenn wir die gehässigen Folgen, welche jeder Theil aus den Behauptungen des andern zog, absondern, der eigentliche Punct, worüber gestritten wurde, am zuverläßigsten bestimmen läßt. Beide stimmten darin überein, daß der Logos oder Sohn Gottes (beide Namen wurden damals als völlig gleichbedeutend gebraucht) eine eigne Hypostase habe, daß er von dem Vater gezeugt sey, daß er Gott genennt werden, und daß ihm, durch welchen der Vater alle Dinge hervorgebracht habe, göttliche Verehrung gewidmet werden müsse; allein sie leiteten aus diesen Sätzen sehr verschiedene Folgerungen ab.

Arius schloß aus dem Begriff der Zeugung, daß der Vater früher da gewesen sey, als der Sohn, weil man die Wirkung später als die Ursache denken müsse. Hiernach sprach er dem Sohne eine absolute Ewigkeit (ἀει συνυπαρχειν oder συναΐδιον εἰναι τω Θεω) ab, und schrieb ihm einen Anfang des Daseyns zu (ἠν ὁτε ὀυκ ἠν). Das Gegentheil hiervon, glaubte er, würde zu einer damals allge-

---

dung und Bestimmung des Dogma von der Trinität Einfluß hat. Ausführlich haben sie Tillemont (Memoires pour servir a l'Histoire ecclesiastique de six premiers siécles tom. VI.), Walch (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereyen 2 Thl.), (Stark) in dem Versuche einer Geschichte des Arianismus, Berlin 1785. 2 Thl. 8. und Schröckh in seiner christlichen Kirchengeschichte im 5. 6. und 12. Thl. geliefert.

allgemein verworfenen Ketzerey hinführen. Wollte man nämlich dem Sohne keinen Anfang des Daseyns zuschreiben, so würde man entweder den Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne aufheben (den letzten nicht für eine besondre Hypostase halten), und also in den Sabellianismus verfallen, oder man würde genöthigt seyn, den Sohn für ungezeugt zu halten, und also der Kirchenlehre zuwider zwey Ungezeugte, d. h. zwey gleich ewige von einander unabhängige Grundwesen behaupten. — Nicht weniger suchte Arius die Art, wie der Sohn von dem Vater auf eine Gottes würdige Art sein Daseyn habe, näher zu bestimmen. Zu sagen, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, schien ihm um deswillen ungereimt, weil man alsdann den Vater für körperlich und veränderlich ansehen, und, nach Art der Valentinianer, einen Ausfluß (προβολην) aus der Gottheit behaupten müsse. Um dieser Ungereimtheit auszuweichen glaubte Arius keinen andern Weg übrig zu haben, als die Annahme, daß der Sohn durch den Willen des Vaters aus nichts (ἐξ ὀυκ ὀντων, ὀυκ ἐξ ὑποκειμενου τινος) hervorgebracht, jedoch vor aller Zeit 2) und vor allen Geschöpfen hervorgebracht sey. Deswegen nahm er drey Gattungen von Wesen an, in deren erste er den Vater setzte, welcher ungezeugt, allein im höchsten Verstande ewig und ganz vollkommen sey. In die zweyte Gattung setzte er den Sohn,

2) Man muß sich hierbey erinnern, daß nach der Meinung der Kirchenlehrer die Zeit erst mit der Weltschöpfung angefangen hat, daß also Daseyn vor aller Zeit und absolut ewiges Daseyn sehr verschieden sind.

Sohn, welcher nicht im eigentlichen Sinne ewig und dem Vater vollkommen gleich, sondern vor aller Zeit von ihm gezeugt oder geschaffen sey, jedoch den Ursprung seines Daseyns nicht auf dieselbe Art von dem Vater habe, wie die übrigen Geschöpfe. Diesen übrigen Geschöpfen wies er die dritte Classe an, und glaubte, daß sie von dem Vater durch den Sohn hervorgebracht seyen 3).

Alexander gieng von einerley Grundsätzen mit Arius aus, leitete aber daraus ganz andere Folgerungen her. Da von dem Sohne gesagt wird, daß durch ihn alle Dinge geschaffen sind, und der Schöpfer doch nicht einerley Natur mit seinen Geschöpfen haben kann, so darf man ihn unmöglich unter die geschaffenen Dinge zählen, noch sagen, er sey einst nicht vorhanden gewesen. — Wenn durch den Sohn alles, also auch die Zeiten, geschaffen sind, wie kann man sagen, es gab eine Zeit, wo der Sohn nicht war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν)? — Gott war allezeit vollkommner Vater, sein Sohn muß folglich allezeit bey ihm gewesen seyn, und man darf daher zwischen die Existenz beider keine Zwischenzeit (ἐν διαστημα) setzen. Hätte der Sohn oder Logos einen Anfang des Daseyns gehabt, so müßte man sagen, daß der Vater einst ohne Weisheit oder Verstand (ἀλογος) gewesen

3) Arius Brief an Eusebius Bischoff zu Nikomedien ist von Theodoret aufbehalten Hist. eccles. l. 1. c. 5., ein anderer Brief an Alexander steht bey Epiphanius haer. LXIX. nro. 7. und bey Athanasius de Synodis Opp. t. I. p. 885 et 886.

sen sey 4). Aus allen diesen Gründen, wozu noch einige biblische Stellen z. B. Joh. 1, 1. 18. Ps. 110, 3. kamen, hielt sich Alexander zu dem Schluße berechtigt, daß der Sohn kein Geschöpf, sondern gleichewig mit dem Vater sey, und daß er, weil er das Bild der göttlichen Majestät heisse (Hebr. 1, 3.), dem Wesen seines Vaters nicht ungleich, und blos darin von dem Vater verschieden sey, weil dieser ungezeugt, er aber gezeugt ist. Die Geschöpfe, lehrte er, sind nur Kinder Gottes geworden, hingegen der Logos ist seiner Natur nach der Gottheit des Vaters theilhaftig. Der Sohn, glaubte der Alexandrinische Bischoff, gestützt besonders auf die Stelle Ps. 45, 1., annehmen zu müssen, ist aus dem Wesen des Vaters, jedoch nicht auf eine körperliche sondern unbegreifliche Art gezeugt, da hingegen alle andre Dinge aus nichts geschaffen sind 5).

Nach

---

4) Ein von den ältern Lehrern erborgter Beweisgrund, welcher auf dem Doppelsinne des Wortes Logos beruhte, und dessen Gebrauch den Alexander in den sehr scheinbaren Verdacht des Sabellianismus bringen konnte, wovon er jedoch, da er ausdrücklich ἰδιοτροπον του ὑιου ὑποςασιν behauptet, und den Vater und Sohn δυο φυσεις genannt wissen will, freyzusprechen ist.

5) Von Alexander haben wir noch zwey Briefe. Der erste, welchen Theodoret (Hist. eccles. l. I. c. 4.) aufbehalten hat, ist an Alexander Bischoff zu Constantinopel gerichtet. Wenn man annimmt, daß das Wort Constantinopel in der Ueberschrift ein späterer Zusatz sey, weil damals diese Stadt noch nicht erbaut war, so sind die übrigen von Semler (Ein-

Nach diesen Erklärungen beider Theile läßt sich der ganze Streit beider Theile auf drey Hauptpuncte zurückführen. Erstens nach Arius hatte der Sohn einen Anfang des Daseyns, obgleich er schon vor der Weltschöpfung vorhanden war, nach Alexander hingegen kam ihm eine absolute Ewigkeit zu, welche jeden Anfang ausschließt. Zweytens ist nach der Meinung des Presbyters der Sohn aus nichts hervorgebracht, und man kann ihn daher ein Geschöpf nennen, hingegen nach der Vorstellung des Bischoffs hat er sein Daseyn aus dem Wesen des Vaters, und darf durchaus nicht ein Geschöpf genannt werden. Drittens sah Arius in der Zeugung des Sohnes blos eine Wirkung des freyen göttlichen Willens, Alexander suchte den Grund dieser Zeugung in der Natur Gottes.

§. 39.

Beide eben dargestellte Meinungen jetzt unter den Christen vorgetragen zu finden, kann, sobald man die frühere Geschichte zu Rathe zieht, nicht befremden, vielmehr waren beide durch frühere Untersuchungen vorbereitet. Arius hatte bey einem großen Theile seiner Behauptungen die meisten ältern Lehrer zu Vorgängern. Diese hatten deutlich genug gelehrt, daß der Sohn erst

leitung zu Baumgartens Polemik 3. Thl. S. 35.) gegen die Aechtheit dieses Briefs erhobenen Zweifel von keiner Bedeutung. — Der andere Brief an die rechtglaubigen Bischöffe findet sich bey Sokrates (Hist. eccles. l. I. c. 6.) und bey Gelasius von Cyzikum (Mansi Collect. Concil. t. II. p. 794)

erst vor der Weltschöpfung als eine besondre Hypostase zu existiren angefangen habe (da er vorher nur in dem Vater existirte); sie hatten die Ausdrücke Schaffen und Zeugen nicht selten als gleichbedeutend gebraucht; sie hatten endlich die Würde des Sohnes zwar als sehr erhaben, allein doch als beträchtlich dem Vater untergeordnet beschrieben. — Nur in einem Puncte wich Arius von ihnen ab, indem er von einem Ursprunge des Sohnes aus dem Wesen des Vaters nichts wissen wollte, sondern behauptete, der Sohn sey aus nichts geschaffen. Die Ursachen dieser Abweichung hat er selbst deutlich genug angegeben. Sie lagen in der Besorgniß, daß durch Zulassung einer aus Gottes Wesen geschehenen Zeugung der reine Begriff von Gott entstellt werden müsse, weil man nämlich alsdann Gott als theilbar und körperlich vorstelle. Indem nun Arius den Ursprung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters nicht annehmlich fand, und dennoch das Daseyn desselben vor die Entstehung aller andern Dinge setzte, so konnte er nicht umhin, eine Erschaffung desselben aus nichts anzunehmen.

Alexander konnte dagegen nicht nur über die Neuerung des Arius, daß der Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters entsprungen, sondern aus nichts erschaffen seyn sollte, bedenklich werden, sondern er mußte um desto mehr bey jedem Versuche, die Natur des Sohnes tief unter die väterliche herabzusetzen, beunruhigt werden, da ihm die Verhandlungen bey einer ähnlichen Veranlassung zwischen seinem Vorfahren Dionysius und dem Römischen Bischoff dieses Namens nicht unbekannt seyn konnten. Er mußte, wenn er die Lehre des

des Arius begünstigte, dieselben Vorwürfe irriger Meinungen von Rom aus besorgen, welchen sein berühmter Vorgänger nicht hatte entgehen können. Alexander hatte auch, wenn er die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters behauptete, unstreitig das Ansehen der ältern Kirchenlehrer vor sich, und wenn er den Logos für gleichewig mit dem Vater hielt, so hatten nicht nur die ältern Väter von ihrem λογος ἐνδιαθετος dasselbe gesagt, sondern Origenes hatte selbst dem Logos als einer besondern Hypostase allen Anfang des Daseyns abgesprochen. Die einzige Bestimmung, worin er von den ältern Vorstellungen abwich, war, daß er die Zeugung des Sohnes nicht aus dem Willen des Vaters ableitete, sondern für gegründet in der Natur desselben (κατα φυσιν τυγχανουσα) ansah. Man sieht leicht, daß die Absicht, den Sohn von den Geschöpfen zu unterscheiden, welche blos durch Gottes Willen ihr Daseyn haben, auf diese Bestimmung hinführte.

§. 40.

So wie die Hitze des Streites immer mehr entflammte, so waren auch die streitenden Theile geschäfftig, sich gegenseitig die gefährlichsten Folgerungen zur Last zu legen. Arius beschuldigte den Alexander der Behauptungen, daß der Sohn mit dem Vater ungezeugt da sey, daß der Sohn allezeit gezeugt und doch ohne Zeugung gezeugt sey, daß der Sohn da gewesen wäre, ehe er gezeugt wurde und dergleichen mehr. Alexander machte dagegen dem Arius den Vorwurf, daß er den Logos ganz in die Classe der übrigen Geschöpfe herabsetze,

setze, ihm keinen Vorzug vor den andern Söhnen Gottes einräume, sondern ihn für veränderlich, und eben so gut als den Teufel einer Verschlimmerung fähig halte 1).

Ungeachtet aber beide Theile die wirkliche Verschiedenheit, welche zwischen ihren Meinungen stattfand, recht groß und wichtig darzustellen suchten, so läßt sich doch leicht zeigen, daß sie einander in mehreren Puncten näher waren, als sie selbst glaubten. Alexander wollte den Sohn durchaus nicht in eine Reihe mit den Geschöpfen gesetzt wissen; allein auch Arius leugnete, daß der Sohn, wie eins der Geschöpfe (ὡς ἐν κτισματων) sey. Alexander behauptete, daß die Zeugung keinen Anfang gehabt habe, aber auch Arius fand kein Bedenken zuzugeben, daß die Zeugung des Sohnes nicht in der Zeit, sondern vor aller Zeit (ἀχρονως, προ χρονων αἰδιων) geschehen sey. Wenn Alexander die Zeugung des Sohnes als unbegreiflich und unerklärlich vorgestellt hatte, so räumte Arius nicht weniger ein, daß der Ursprung des Logos durch keine Worte ausgedrückt, und nicht einmal durch die Gedanken der Menschen, ja sogar der übermenschlichen Wesen gefaßt werden könne. Arius hatte den Lehrsatz aufgestellt, daß der Sohn zwar geringer als der Vater, aber erhabener als alle Geschöpfe sey. Auch sein Gegner ver-

1) Daß auch das letzte lediglich auf gehässigen Folgerungen beruhte, lehrt die eigne Versicherung des Arius, nach welcher der Sohn ἀτρεπτος και ἀναλλοιωτος ist.

verschmähte den Gedanken nicht, daß der Sohn eine mittlere Natur (μεσιτευουσα φυσις) zwischen dem Vater und den Geschöpfen ausmache, und daß der Vater größer sey als er 2).

Bey diesen Annäherungen, wodurch einem ungeübten Auge leicht die ganze Verschiedenheit hätte versteckt werden können, wäre eine gütliche Beylegung des Streites gar wohl möglich gewesen. Der Funke der Zwietracht hätte gelöscht werden können, als er sich eben entzündet hatte, allein Ehrgeitz und Streitlust bliesen ihn bald zur vollen Flammen an. Der stolze Bischoff brannte vor Begierde, den kühnen Presbyter zu demüthigen, welcher ihm zu widersprechen gewagt hatte. Der ehrgeitzige Presbyter war von dem Verlangen beseelt, die Ueberlegenheit seines Geistes in einem vollen Triumphe über seinen Bischoff zu zeigen. Der in den Jahren 319 oder 320 entstandene Streit breitete sich daher weiter aus; jeder Theil suchte Anhänger zu gewinnen, und seinen Gegner verdächtig und verhaßt zu machen. Die Erbitterung der Gemüther theilte sich nicht nur den Geistlichen sondern auch dem Volke mit. Nunmehr bediente sich Alexander der Vortheile, welche ihm seine höhere Würde gab; er entsetzte den Arius mit seinen Anhängern von dem Lehramte und schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus. Eine zahlreiche Synode, welche Alexander aus Aegyp-

2) Die Belege für das angeführte sind ebenfalls in den vorhin genannten Briefen des Alexander und Arius enthalten.

Aegypten und Libyen berufen hatte, bestätigte dieses Urtheil, und gab ihm ein größeres Gewicht.

Nach der damaligen Kirchenverfassung konnte Alexander diesen Schlag, welchen er seinem Gegner beybrachte, für entscheidend halten. Die Geistlichen, welche von ihrem Bischoff waren ausgeschlossen worden, durften auch an andern Orten nicht anders wie Verurtheilte angesehen werden. Hier hatte noch dazu einer der angesehensten Bischöffe, der Vorsteher der Aegyptischen Kirche, unterstützt von einer zahlreichen Synode das Urtheil gesprochen. Arius hätte also müssen zu Boden gedrückt werden, und die Parthey seiner Aegyptischen Anhänger würde sich bald in Dunkelheit verloren haben, wenn nicht mächtige auswärtige Verbindungen den verurtheilten Presbyter aufrecht gehalten hätten. Diese hatte oder knüpfte er mit den asiatischen Bischöffen. Lucian, ein Presbyter zu Antiochien, welcher nach seinem Tode (im J. 312) als Märtyrer verehrt wurde, hatte, wie es scheint, einen Lehrbegriff aufgestellt, welcher den Meinungen des Arius entweder gleichförmig oder wenigstens sehr ähnlich war. Seine noch lebenden Schüler hatten Ansehn und Einfluß, und einige darunter waren im Besitz der vornehmsten Bisthümer Asiens 3).

Diese

3) Philostorgius (Hist. eccles. l. II. c. 14.) nennt die vorzüglichsten Schüler des Märtyrers Lucian Eusebius, Bischoff zu Nikomedien, Theognis, Bischoff von Nicäa, Maris, Bischoff von Chalcedon, Leontius nachher Bischoff von Antiochien, Antonius, Bischoff von Tarsus u. a. Daß

Diese fanden sich durch den raschen Verdammungsspruch des Alexandrinischen Bischoffs gekränkt, und ergriffen mit Eifer die Parthey des verurtheilten Arius. Unter ihnen zeichnete sich Eusebius von Nikomedien durch seine Thätigkeit aus, — ein Mann, welcher durch seine geschmeidige Staatsklugheit und durch seinen Einfluß auf den kaiserlichen Hof und auf andere Bischöffe eine mächtige Stütze der Parthey werden mußte, welcher er beytrat 4). Auch andre Bischöffe, welche gerade nicht der Meinung des Arius uneingeschränkt beytraten, wie Eusebius Bischoff zu Cäsarea, misbilligten das Verfahren Alexanders, und versagten dem Arius die Kirchengemeinschaft nicht, entweder weil sie den Streitpunct für unwichtig ansahen, und seine theologische

---

diese Schüler des Lucian auch sämtlich Freunde des Arius waren, läßt schon erwarten, daß sie die Meinungen des letzten mit dem Unterricht ihres Lehrers übereinstimmend gefunden haben. Auch wurden die Arianer oft Lucianisten genannt, und Arius will den Eusebius dadurch für sich gewinnen, daß er ihn als seinen Mitlucianisten (συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς Ἐυσεβιε) anredet. — Ein Glaubensbekenntniß hingegen von Lucian, welches noch in der Folge erwähnt werden wird, ist so allgemein abgefaßt, daß sich daraus die Vorstellungen des Verfassers nicht sicher erkennen lassen. Es ist dieses Symbolum unter andern abgedruckt in C. F. Walchii Bibliotheca symbolica vet. Lemg. 1770. p. 29.

4) In seinem Briefe an Paullinus Bischoff zu Tyrus (Theodoret. Hist. eccles. l. I. c. 6.) trägt Eusebius den Arianischen Lehrbegriff fast noch deutlicher und unverdekter als Arius selbst vor.

logische Untersuchungen nicht zu Glaubensartikeln gemacht wissen wollten, oder weil sie besorgten, Alexander habe sich den von der Kirche verdammten Sabellianern zu sehr genähret.

§. 41.

Durch den Antheil, welchen die asiatischen Bischöffe an der Sache des Arius nahmen, wurde allmählich die ganze Kirche in den Streit zweyer einzelner Männer hineingezogen, und zwar mit einer Heftigkeit hingezogen, welche alle Hoffnung einer gütlichen Vereinigung entfernte. Jede Parthey arbeitete mit ausnehmender Thätigkeit daran sich zu verstärken, angesehene Bischöffe auf ihre Seite zu ziehen, und die Gegner als Irrlehrer und als Störer des Kirchenfriedens anzuschwärzen. Der Streit wurde desto erbitterter, je länger man ihn fortsetzte, die Leidenschaften der Lehrer setzten auch das Volk in Gährung und gaben den Heiden zu schneidenden Spöttereyen über das Christenthum Veranlassung, ja das Ungestümm der Streitenden brachte die öffentliche Ruhe in Gefahr.

Solche Auftritte mußten die Aufmerksamkeit des Kaisers Constantinus erwecken, welcher damals nach seinem Siege über den Licinius zu Nikomedien sich aufhielt, und ohnehin, wie Neubekehrte pflegen, gern Beweise seines christlichen Eifers geben wollte. Zuerst machte er Versuche, die immer größer werdende Trennung dadurch beyzulegen, daß er beide streitende Theile zum gegenseitigen Nachgeben ermahnte. Diese Absicht

wird

wird in dem merkwürdigen Briefe sichtbar, welchen der Kaiser an Alexander und Arius gemeinschaftlich richtete 1). Darin drückt er den Wunsch aus, alle Bekenner des Christenthums in Harmonie zu sehen, erklärt den Gegenstand des Streites für geringfügig, und tadelt sowohl den Arius als den Alexander, daß sie auf Fragen sich eingelassen hätten, welche niemals hätten sollen aufgeworfen werden, und welche man noch weniger dem Volke hätte vortragen, und dadurch Trennungen anrichten dürfen. Endlich ermahnt er die streitende Theile um desto eher sich mit einander auszusöhnen, da ihre Uneinigkeit keine Hauptlehre der Religion, sondern blose Nebensachen betreffe, und thut auch über die Art der Aussöhnung nähere Vorschläge. Er wolle, sagt er, sie nicht zu einer völligen Gleichförmigkeit der Meinungen nöthigen, allein sie könnten ja ihre verschiedenen Vorstellungen beybehalten, und dennoch möchten sie in kirchlicher Gemeinschaft und Eintracht mit einander leben, und das Volk ebenfalls zur gegenseitigen Liebe zurückbringen 2).

Wenn

---

1) Den Brief hat Eusebius aufbehalten de vita Constantini l. II. c. 64 — 72.

2) Es ist sehr natürlich, daß den eifrigen Gegnern des Arius in ältern und neuern Zeiten dieser Brief des Kaisers, worin die ihnen so wichtige Streitfrage als unbedeutend vorgestellt wird, sehr misfallen hat. Sie haben also den Kaiser damit zu entschuldigen gesucht, daß er entweder von den Arianern irre geleitet worden sey, oder daß er die Beschaffenheit und Wichtigkeit der streitigen Lehre nicht eingesehen habe. Das letzte kann man allenfalls zugeben, das erste

Wenn der Kaiser von diesem Briefe sich Wirkung versprach, so kannte er die Gewalt der aus Glaubensstreitigkeiten entsprungenen Erbitterung nicht. Eben so unwirksam war eine andre Maasregel des Kaisers, indem er den Bischoff Hosius von Corduba nach Alexandrien sandte, um den kirchlichen Frieden herzustellen. Die Uneinigkeit hatte zu weit um sich gegriffen, als daß Ermahnungen und Vermittlungsvorschläge etwas hätten ausrichten können 3).

§. 42.

Synode zu Nicäa.

Bey dieser Lage des Streites, bey der immer heftiger aufbrausenden Gährung der Gemüther, woran nicht

---

wird hingegen durch die unpartheyische Gleichheit, mit welcher Alexander und Arius behandelt sind, höchst unwahrscheinlich. Die Rathgeber des Kaisers bey diesem Briefe — denn theologische Rathgeber wird er ohne Zweifel gehabt haben — waren keine Zeloten der einen oder der andern Parthie, sondern gemäßigte friedliebende Männer. Sollte nicht Eusebius von Cäsarea unter ihnen gewesen seyn?

3) Sollte vielleicht Hosius den Streit vergrössert haben, indem er sich von Alexander bewegen ließ, die Rolle eines Vermittlers zu verlassen und Parthey gegen Arius zu nehmen? Eine Spur davon scheint bey Philostorgius (Hist. eccles. l. I. c. 7.), welcher aber andere unrichtige Umstände einmischt, durch.

nicht blos die Bischöffe sondern auch das Volk theilnahmen, und wodurch selbst der Staat bedroht wurde, glaubte der Kaiser ein neues und ausserordentliches Mittel zur Herstellung der kirchlichen Ruhe anwenden zu müssen, und dieses Mittel war — eine ökumenische Kirchenversammlung 1). Er berief die Bischöffe seines Reichs nach Nicäa in Bithynien, um dort über die streitigen Fragen gemeinschaftliche Ueberlegungen anzustellen, und einen entscheidenden Ausspruch zu thun. Ueber dreyhundert Bischöffe — größtentheils aus den Morgenländern — kamen wirklich zusammen. Der Kaiser, welcher selbst gegenwärtig war, und den Gang der Verhandlungen leitete, hatte Mühe genug, um die uneinigen Väter in Ruhe und Ordnung zu erhalten 2). Wir haben keine ganz genaue Nachrichten über die Art, wie die Geschäffte betrieben wurden

1) Ohne Zweifel bewogen nicht blos religiöse oder kirchliche, sondern auch politische Gründe den Kaiser zur Versammlung dieser Synode. Er konnte hoffen, sein Reich desto fester zu einem unzertrennlichen Ganzen zu vereinigen, je mehr die Provinzen desselben durch das Band der Glaubenseinheit und der kirchlichen Verfassung zusammengeknüpft wären. Allein gerade der Arianische Streit und die daraus entstandenen Unruhen waren es doch, welche die nächste und unmittelbare Veranlassung gaben, und welche auch, indem sie die Folgen der Religionsstreitigkeiten für die Störung der bürgerlichen Ruhe zeigten, auf jene politische Betrachtungen führen mußten. — Die andern Absichten der Nicänischen Synode, die Beylegung der Meletianischen Spaltung und des Osternstreites gehören nicht hierher.

2) Euseb. de vita Constant. l. III, c. 13.

den, indessen wissen wir so viel, daß jeder der streitenden Theile alle Kunst, und alle Kräfte aufbot, um den Sieg zu erringen. Marcellus Bischoff von Ankyra, und Athanasius, ein junger Diakonus von Alexandrien, welchen Alexander mitgebracht hatte, zeigten sich als die thätigsten Gegner der Arianer, und der letzte entfaltete hier zuerst die polemischen Talente, durch welche er nachher sich seinen Feinden so furchtbar gemacht hat. Nach mehreren Unterredungen nahmen die Verhandlungen eine für die Arianer ungünstige Wendung. Ein Glaubensbekenntniß, von Eusebius (von Nikomedien) verfaßt, welches sie übergeben hatten, wurde von den versammelten Vätern mit Abscheu aufgenommen und zerrissen 3). Eusebius von Cäsarea schlug eine Glaubensformel vor, welche aber nicht angenommen wurde, weil man sie nicht bestimmt und hinreichend genug fand 4). Die Gegner des Arius bekamen völlig die Oberhand, und gewannen auch den Kaiser. So wurde aller Gedanke eines Vergleichs aufgegeben, und es kam das berühmte Nicänische Glaubensbekenntniß zu Stande, in welchem man sowohl das, was ge-

 glaubt

3) Theodoret Hist. eccles. l. I. c. 6 et 7. Opp. t. III. p. 758. 759.

4) Eusebius bey Theodoret Hist. eccles. l. I. c. 12. Es hätte diese Formel zum Frieden führen können, weil ihr Inhalt sowohl von der Partbie Alexanders als des Arius für richtig erkannt werden mußte, und dagegen nur die eigenthümlichen Meinungen beider weggelassen waren. Allein gerade das, daß Arius ohne förmliche Verdammung davon kommen sollte, scheint der Gegenpartbie misfallen zu haben.

glaubt werden sollte, ausdrückte, als die entgegengesetzten Meinungen verdammte 5).

„Wir glauben an einen Gott den Vater, welcher „alles beherrscht, den Schöpfer aller sichtbaren und un„sichtbaren Dinge. Und an einen Herrn Jesum Christum, „den Sohn Gottes, den Eingebohrnen, welcher aus „dem Vater, das ist aus dem Wesen des Vaters, ge„zeugt ist; Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahren „Gott aus dem wahren Gott, nicht geschaffen, sondern „gezeugt, gleiches Wesens mit dem Vater, durch wel„chen alles sowohl im Himmel als auf Erden gemacht „ist 6), welcher um uns Menschen und um unsers Heils „willen herabgekommen ist, Fleisch angenommen hat „und Mensch geworden ist; welcher gelitten hat, und „am dritten Tage auferstanden und in den Himmel „zurückgekehrt ist und wiederkommen wird, um die „Leben=

5) Da man das Symbolum unter die Mysterien rechnete, so trug Sozomenos Bedenken, es in seine Geschichte einzurücken Hist. eccles. l. I. c. 20. Dennoch haben viele Schriftsteller es aufbehalten; mit den verschiedenen Learten und den alten lateinischen Uebersetzungen hat es Walch abdrucken lassen. Biblioth. symb. vet. p. 75.

6) εις ἑνα κυριον Ιησουν Χριστον, τον ὑιον του Θεου, γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη, τουτεστιν, ἐκ της ὀυσιας του πατρος. Θεον ἐκ Θεου, φως ἐκ φωτος, Θεον αληθινον ἐκ Θεου ἀληθινου, γεννηθεντα ὀυ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τω πατρι, δι ὀυ τα παντα ἐγενετο τα τε ἐν τω ὀυρανω και τα ἐν τη γη,

„Lebendigen und Todten zu richten. Auch glauben wir „an den heiligen Geist. Diejenigen aber, welche sagen, es war eine Zeit, wo er (der Sohn) nicht war, „und er war nicht, ehe er gezeugt wurde, und welche „behaupten, er sey aus nichts geworden, oder aus „einer andern Substanz oder Wesen, oder der Sohn „Gottes sey geschaffen, veränderlich oder wandelbar, „belegt die katholische (und apostolische) Kirche mit „dem Bannfluche 7).“

§. 43.

Bey dieser Formel war das ältere in den christlichen Gemeinden gewöhnliche und nach der Taufformel Matth. 28, 19. gebildete Glaubensbekenntniß zum Grunde gelegt, nur war dasselbe mit solchen Bestimmungen vermehrt worden, welche auf die gegenwärtig vorliegende Streitfrage sich bezogen. Der Sinn dieser neuen Bestimmungen läßt sich theils durch Vergleichung der aufgestellten Lehrsätze mit den verworfenen Gegensätzen, theils aus den Erklärungen, welche gleichzeitige und bey der Kirchenversammlung gegenwärtige Schrift-

7) Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε ὁτε ὀυκ ἠν, και πριν γεννηθηναι ὀυκ ἠν, και ὁτι ἐξ ουκ' οντων ἐγενετο ἠ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως και ὀυσιας φασκοντας ἐιναι, ἠ κτιστον τρεπτον ἠ ἀλλοιωτον τον ὑιον του Θεου, ἀναθεματιζει ἡ καθολικη (και αποστολικη) ἐκκλησια. Die eingeklammerten Worte finden sich nicht bey allen alten Schriftstellern, welche das Symbolum liefern.

Schriftsteller, Eusebius 1) und Athanasius 2) hinterlassen haben, festsetzen. Die Kirchenversammlung verwarf die von Arius behaupteten Sätze, daß der Sohn Gottes einen Anfang des Daseyns gehabt habe, daß er aus nichts, oder aus einem andern als dem göttlichen Wesen entsprungen, daß er geschaffen und veränderlich sey. Sie wollte dadurch den Sohn aus der Reihe der Geschöpfe ganz herausnehmen und als durchaus verschieden von denselben vorstellen. Der Ausdruck, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters gezeuget, sollte einestheils den Gedanken entfernen, als ob der Sohn ungezeugt sey, oder den Grund seines Daseyns in sich selbst habe, anderntheils aber zeigen, daß der Sohn nicht durch den Willen oder Befehl des Vaters auf eben die Art wie die Geschöpfe entstanden, und daß er nicht mit diesen, sondern mit dem Vater einerley Beschaffenheit habe 3). Man soll sich ferner das

1) Ein Brief des Eusebius von Cäsarea, worin er seiner Gemeinde von den Verhandlungen der Synode Nachricht giebt, steht vollständig allein bey Theodoret Hist. eccles. l. I. c. 12. Athanasius und Sokrates liefern zwar eben diesen Brief, aber abgekürzt.

2) Athan. de decretis Synodi Nicaenae Opp. t. I. p. 267. seqq. cf. ep. ad Africanos Opp. t. I. p. 936 et 937. — Man kann auch die Erläuterungen des Basilius, welcher jedoch auf der Synode nicht gegenwärtig war, vergleichen ep. 52. Opp. t. III. p. 145.

3) Die Synode, so erzählt Athanasius, befürchtete den Arianern eine Ausflucht übrig zu lassen, wenn sie blos festsetzte, der Sohn sey aus dem Vater gezeugt. Denn in einem

das Verhältniß des Vaters zu dem Sohne nach der Analogie eines Lichtes, wodurch ein anderes Licht erzeugt wird, vorstellen, und also beiden einerley Natur zuschreiben.

Der Hauptpunct in der ganzen Formel war der Ausdruck, ὁμοουσιον τω πατρι, und hierbey müssen wir daher etwas länger verweilen, weil er das Unterscheidungszeichen der Katholischen geworden ist. Nicht nur die heidnischen sondern auch die ältern christlichen Schriftsteller nannten diejenigen Dinge ὁμοουσια, welche einerley Beschaffenheit und wesentliche Eigenschaften haben 4). Auch der Alexandrinische Dionysius nahm sicher ὁμοουσιος in derselben Bedeutung. Denn indem

gewissen Sinne kann auch von den Geschöpfen gesagt werden, daß sie aus Gott sind. Um nun den Gedanken abzuschneiden, daß der Sohn auf eben die Art, wie die Geschöpfe, durch den blosen Willen des Vaters entstanden sey, machte sie den Zusatz, er sey aus dem Wesen des Vaters, ἐκ μὲν γὰρ τουτοῦ το γνησιον αληθως ὑιου προς τον πατερα γνωριζεται. Athan. de Synodis Opp. t. I. p. 911. cf. De decretis Synodi Nic. p. 267.

4) Der Gnostiker Ptolemäus in seinem Briefe an Flora (Grabii spicileg. sec. 2. p. 79.), Irenäus bey Beschreibung der Gnostischen Meinungen (Adversus haereses l. I. c. 5. nro. 1 et 5.), Clemens von Alexandrien, (Stromat. l. II. p. 468.), der unbekannte Verfasser der Fragen und Antworten an Griechen (in Iustini M. Opp. p. 538. ed. Bened. p. 203. ed. Colon.) gebrauchen das Wort ὁμοουσιος, um gleichartige Wesen zu bezeichnen.

indem er die Gründe anführt, warum er ehmals dieses Wort von dem Sohne Gottes nicht gebraucht habe, erklärt er dasselbe durch das Beyspiel menschlicher Zeugungen, wobey auch der Sohn dem Vater gleichartig (ὁμογενης) sey — eine Erklärung, welche Athanasius selbst zum Beweise der Rechtglaubigkeit des Dionysius anführt 5). Auf eben diese Bedeutung führt nicht nur der ganze Zusammenhang und Geist der Nicänischen Formel hin, sondern auch die Erklärungen der Zeitgenossen stimmen damit zusammen. Eusebius erhielt auf seine Erkundigung nach dem Sinne des Wortes von den Vätern der Synode die Antwort, man wolle dadurch anzeigen, daß der Sohn keine Aehnlichkeit mit den Geschöpfen habe, sondern in allen Stücken dem Vater ähnlich und aus keiner andern Substanz und Wesen als des Vaters sey 6). Nach der hiermit zusammenstimmenden Nachricht des Athanasius wählten die Väter diesen Ausdruck, um zu zeigen, daß der Sohn nicht blos dem Vater überhaupt ähnlich sey (welches auch von Geschöpfen gesagt werden könnte), sondern daß er der Aehnlichkeit nach mit ihm einerley (d. h. ihm vollkommen gleich) sey, und nicht wie die Ge-

---

5) Athanas. de decretis Synodi Nic. p. 274. De Synodis p. 818.

6) Παραστατικον ἐιναι το ὁμοουσιον τω Πατρι του μηδεμιαν ἐμφερειαν προς τα γενητα κτισματα τον ὑιον του Θεου φερειν, μονω δε τω Πατρι τω γεγεννηκοτι ἀφωμοιωσθαι, και μη ἐιναι ἐξ ἑτερας τινος ὑποστασεως και ὀυσιας, ἀλλ᾽ ἐκ της του Πατρος. Theodoret. Histor. eccles. l. I. c. 12.

Geschöpfe eine veränderliche und durch Nachahmung erworbene Aehnlichkeit mit dem Vater habe 7).

Wie man dazu gekommen sey, dem Worte ὁμοούσιος eine symbolische Auctorität zu geben, wird nicht ganz auf einerley Art erzählt. Nach Eusebius hätte der Kaiser selbst es einzurücken befohlen, welcher aber wohl gewiß nicht aus eignem Antriebe darauf gefallen seyn wird. Nach Athanasius sahen sich die versammelten Bischöffe genöthigt dieses Wort zu gebrauchen, weil sie nur dadurch der Hinterlist, womit die Arianer ihre Meinung hinter unanstößig lautenden Ausdrücken zu verbergen suchten, Einhalt thun konnten. Wie hingegen Ambrosius erzählt, ergriff die Versammlung einen Schluß des Eusebius von Nikomedien: Wenn wir sagen der Sohn Gottes sey nicht erschaffen, so fangen wir an zu glauben, daß er ὁμοούσιος mit dem Vater sey. Sie hoffte die Arianer mit ihren eignen Waffen zu schlagen, wenn sie das von Eusebius verworfene Wort auf-

7) ἠναγκασθησαν -- γραψαι, ὁμοουσιον ἐιναι τῳ πατρι τον ὑιον ἱνα μη μονον ὁμοιον τον ὑιον, ἀλλα ταὐτον τῃ ὁμοιωσει ἐκ του πατρος σημαινωσι και ἀλλην ὀυσαν την του ὑιου ὁμοιωσιν και ἀτρεψιαν δειξωσι παρα την ἐν ἡμιν λεγομενην μιμησιν Athan. de decretis Syn. Nic. p. 269. Was ταυτος ὁμοιωσει dem Athanasius bedeute, erläutert er selbst. Zinn und Silber, vergoldetes Erz und Gold sind ähnlich, allein doch ἑτεροουσια, sie sind nicht ταυτα τῃ ὁμοιωσει, sie haben ungeachtet ihrer Aehnlichkeit nicht vollkommen einerley Natur und Beschaffenheit p. 273.

aufnähme 8). — Philostorgius berichtet dagegen, daß Alexander Bischoff zu Alexandrien vor der Nicänischen Synode eine Zusammenkunft mit Hosius und andern Bischöffen zu Nikomedien gehabt habe, wo die Verdammung der Arianer und die Festsetzung des ὁμοουσιος beschlossen worden sey 9). Etwas sicheres läßt sich bey dieser Verschiedenheit der Nachrichten nicht bestimmen. —

Merkwürdig ist es immer, daß das Wort ὁμοουσιος, welches durch die Nicänische Synode zur Regel der Rechtglaubigkeit gemacht wurde, nicht völlig sechzig Jahre vorher von einer Synode zu Antiochien gegen den

8) Ambros. de fide l. III. c. 7.

9) Philostorg. Hist. eccles. l. I. c. 7. Es ist ohne Zweifel unrichtig, wenn Philostorgius erzählt, daß Hosius und Alexander zu Nikomedien einen Synodalschluß zu Gunsten des ὁμοουσιος bewirkt hätten. Allein etwas wahres könnte dabey zum Grunde liegen, daß beide Männer die Verdammung der Arianer und die Einführung des ὁμοουσιος in der Stille zusammen verabredet hätten. Wenn man bedenkt, daß schon dem Alexandrinischen Dionysius der Nichtgebrauch des Wortes ὁμοουσιος zum Vorwurfe gemacht worden war, daß der Abendländer Hosius vermuthlich eben die Vorstellungen hatte, welche in dem Briefe des Römischen Bischoffs Dionysius ausgedrückt sind, daß endlich der Kaiser so ernstlich auf dem Worte ὁμοουσιος bestand, welches sich aus dem Einflusse, welchen sein Hofbischoff Hosius auf ihn hatte, am leichtesten erklären läßt; so gewinnt dadurch jene Vermuthung einige Wahrscheinlichkeit.

den Paul von Samosata war verworfen worden 10) So veränderlich war der kirchliche Sprachgebrauch! Dieselben Ausdrücke wurden gebilligt und verworfen, je nachdem man durch das eine oder durch das andere seine Absichten erreichen zu können hoffte.

Der ganze Sinn und Zweck der Nicänischen Glaubensformel geht also, nach den eben gegebenen Erläuterungen darauf hinaus, dem Sohne Gottes eine völlige Gleichheit mit dem Vater zuzueignen. Alle Vollkommenheiten, wie Ewigkeit, Unveränderlichkeit sollen beiden in einerley Verstande beygelegt werden. Nur darin bleibt zwischen ihnen ein Unterschied, daß der Vater ungezeugt, der Sohn hingegen, wiewohl ohne Anfang und aus dem Wesen des Vaters, gezeugt ist, von welcher unbegreiflichen Zeugung aber, wie nach des Eusebius Berichte die Nicänischen Väter ausdrücklich erklärten, alle körperlichen Vorstellungen abgesondert werden müssen. — Eine wesentliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater wurde also in der Nicänischen Formel behauptet, hingegen von einer Zahleinheit bei-

10) Feuerlein (Diss. Dei filium Patri esse ὁμοούσιον, antiqui Ecclesiae doctores in Concilio Antiocheno utrum negaverint? Goett. 1755.) hat zwar die Thatsache bezweifelt, allein sie wird dadurch hinlänglich bestätigt, daß Athanasius (de Synodis p. 919 et 920.), Basilius (ep. 52. Opp. t. III. p. 145) und Hilarius (de Synodis p. 1200.) sie nicht zu leugnen wagen, ob sie gleich über die Ursachen der Verwerfung, wie sich aus ihren ungleichen Erklärungen schliessen läßt, nichts sicheres zu sagen wissen.

beider findet sich in der Formel und den darüber geführten Verhandlungen keine Spur. Im Gegentheile läßt sich, daß die Nicänischen Väter an eine solche numerische Einheit nicht dachten, schon aus dem Umstande nicht undeutlich schliessen, daß sie die Worte: Wir glauben an Einen Gott, nicht auf den Vater und den Sohn, sondern lediglich auf den Vater allein beziehen.

§. 44.

Ohne Zweifel mochten die zu Nicäa versammelten Bischöffe das vorgeschlagene Symbolum mit sehr ungleichen Empfindungen ansehen. Daß die Parthey Alexanders eben so eifrig dafür, als die Parthey des Arius dagegen war, läßt sich leicht erachten. Die letzte weigerte sich besonders, das Wort ὁμοουσιος anzunehmen, weil dieses blos von Dingen gebraucht werde, welche durch Theilung, Ausfluß, oder Hervorbrechen aus einem andern entstanden wären, und also auf den Ursprung des Sohnes nicht passe 1). Auch andre Bischöffe hatten Bedenklichkeiten. Einige wollten, daß man an dem bisherigen Glauben nichts ändern (keine neuen Bestimmungen festsetzen), und keine künstliche Untersuchungen in denselben einmischen sollte, wogegen andere behaupteten, daß man auch die ältern Meinungen nicht ohne Prüfung annehmen dürfe 2). Allein da

---

1) Socrat. Hist. eccles. l. I. c. 8. p. 23.

2) Sozomen. Hist. eccles. l. I. c. 17. p 431.

da der Kaiser einmal für das Symbolum, und das darin enthaltene ὁμοουσιος Parthey genommen hatte, ungeachtet er in den wahren Sinn der Streitfrage keinesweges eingedrungen war 3), so setzte er seinen Willen ohne große Schwierigkeiten obgleich mit einiger Gewalt durch. Sein Ansehn und die beygefügte Drohung, daß er die Widerspenstigen mit der Landesverweisung bestrafen würde, brachte die Bischöffe zum Nachgeben. Alle unterzeichneten die Glaubensformel und die ihr angehängten Verdammungssätze, bis auf zwey, Theonas und Secundus, welche standhaft bey ihrer Weigerung beharrten, und deshalb nebst Arius verwiesen wurden. — Der Kaiser machte nunmehr die von der Kirchenversammlung gegen Arius geschehene Entscheidung durch feyerliche Schreiben bekannt, worin er sich zu heftigen Schimpfwörtern gegen die verurtheilten Arianer erniedrigte, sie zu ihrer Schande Porphyrianer zu nennen, und die Schriften des Arius bey Todesstrafe zum Verbrennen auszuliefern verordnete. Dagegen befahl er das Nicänische Glaubensbekenntniß als eine durch göttliche Ver=

3) Nach der Erzählung des Eusebius bewies der Kaiser das ewige Daseyn des Sohnes aus der ewigen Vorherbestimmung desselben auf eine Art, womit jeder Arianer ohne Bedenken zufrieden seyn konnte. Den Beyfall, welchen er dafür von den Bischöffen einärndtete, mochte er wohl mehr seiner kaiserlichen Würde als der Bündigkeit seines Beweises zu verdanken haben. Theodoret. h. e. l. I. c. 12.

Verordnung und Eingebung abgefaßte Schrift anzunehmen 4).

§. 45.

Neues Emporkommen der Arianer.

So war denn nunmehr die Streitigkeit zwischen Arius und Alexander durch das Ansehn einer allgemeinen Kirchenversammlung nach den Wünschen des letzten entschieden, und diese Entscheidung war durch Constantin zu einem Reichsgesetze erhoben worden. Ohne Zweifel schmeichelte sich der Kaiser durch eine solche ausserordentliche Maasregel den Kirchenfrieden vollkommen hergestellt zu haben, und betrachtete die Kirchenversammlung zu Nicäa als den schönsten Triumph seiner Regierung. Allein es zeigte sich bald, daß er zu viel gehofft habe. Die zu Nicäa gestiftete Gleichförmigkeit war nicht auf Ueberzeugung gegründet, sondern erzwungen durch die Macht und die Drohungen des Kaisers. Viele Bischöffe, welche aus Furcht die Glaubensformel unterzeichnet hatten, waren doch in der Stille mit ihr unzufrieden, und wünschten sich von ihr wieder lossagen zu können. So lange inzwischen der Kaiser die Formel aufrecht erhalten woll=

4) Socrat. H. e. l. I. c. 9. — Vermuthlich hatte der Kaiser einen der heftigsten Gegner der Arianer zum Concipienten dieser Schreiben genommen, welcher dann in denselben das ganze Ungestüm seines Eifers aushauchte.

wollte, waren ihre Wünsche fruchtlos und die Aeusserung derselben konnte nur ihnen selbst schädlich werden. So wurden einige Zeit nach der Nicänischen Versammlung Eusebius von Nikomedien, und Theognis Bischoff von Nicäa, weil sie ihre Neigung gegen den Arianismus ferner an den Tag legten, ihrer Aemter entsetzt und mit der Landesverweisung bestraft.

Constantin, welcher den Arius und seine Anhänger bisher verfolgt hatte, ließ sich jedoch zu mildern Maasregeln umstimmen. Er rief nicht nur die verwiesenen Bischöffe, sondern endlich auch den Arius selbst (im J. 330.) aus ihrer Verbannung zurück. Arius übergab dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß, worin seine Unterscheidungsmeinungen zwar nicht ausgedruckt, aber auch nicht ausgeschlossen und verworfen waren 1). Ob der Kaiser von der hohen Werthschätzung der Nicänischen Synode zurückgekommen war, oder ob er das Bekenntniß des Arius mit dem Nicänischen dem Inhalt nach für völlig einstimmig hielt, ist ungewiß; genug er war mit der Erklärung des Arius zufrieden, ohne von ihm einen Widerruf, oder die Annahme der Nicänischen Formel zu fordern. Allein die Bischöffe, welche vornehmlich zu der Verdammung der Arianer mitgewirkt hatten, dachten nicht eben so wie der Kaiser. Sie fürchteten alle Vortheile des zu Nicäa errungenen Sieges zu verlieren, wenn sie den Arius (ohne daß er förmlich widerrufen, und als Ketzer durch demüthige Buße mit der Kirche

1) Socrat. l. I. c. 26.

Kirche sich ausgesöhnt habe) in die Kirchengemeinschaft wieder aufnähmen. Unter ihnen ihnen ragte Athanasius hervor, welcher nach Alexanders Tode das Alexandrinische Bisthum erhalten, und den Haß seines Vorfahren gegen die Arianer geerbt hatte. Dieser berühmte Mann besaß alle Eigenschaften, welche zu einem Partheyhaupte nöthig sind; unbiegsame Festigkeit und schlaue Gewandtheit wußte er zu vereinigen und jede in dem schicklichsten Zeitpuncte anzuwenden. Die Vertheidigung des Nicänischen Glaubens und die Bekämpfung der Arianer war die herrschende Leidenschaft seiner Seele, und das vornehmste ja fast das einzige Ziel seiner Entwürfe und Bemühungen. Sein eignes Interesse verstand er mit dem Ansehn der Nicänischen Synode und der Erhaltung der antiarianischen Lehre so zusammenzuflechten, daß sowohl Freunden als Feinden beides als ein unzertrennliches Ganzes erschien.

Der Widerstand des Athanasius und andrer Bischöffe, den Arius zur Kirchengemeinschaft zuzulassen, gab ihren Feinden, welche immer mehr die Gunst des Kaisers gewonnen hatten, Gelegenheit, sie als Widerspenstige und als Störer des Kirchenfriedens abzuschildern, und an ihrem Sturze zu arbeiten. Eustathius Bischoff zu Antiochien wurde abgesetzt; einige Zeit nachher hatte Athanasius auf einer Kirchenversammlung zu Tyrus (im J. 335.) gleiches Schicksal, und wurde darauf von dem Kaiser nach Gallien verwiesen. Dagegen wurde Arius mit seinen Anhängern auf einer Kirchenversammlung zu Jerusalem (ebenfalls im J. 335.) von den dort gegenwärtigen Bischöffen feyerlich wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen.

men. Auch zu Constantinopel sollte Arius aufgenommen werden, allein es wurde dieses durch seinen plötzlich erfolgten Tod (im J. 336.) verhindert, welchen die Gegenparthey für einen glänzenden Triumph und für einen entscheidenden Beweis ihrer gerechten Sache ansah. Bald darauf folgte ihm der Kaiser Constantin im Tode nach — ein Regent, welcher die Kirche zu regieren glaubte, indem er jedoch sich selbst durch den wechselnden Einfluß der kirchlichen Partheyen regieren ließ.

§. 46.

Verfahren des Kaisers Constantius.

Der Kaiser Constantin hatte zwar in seinen letzten Jahren nicht die Nicänischen Glaubensbestimmungen aufgehoben, noch weniger die Arianischen Unterscheidungslehren begünstigt, allein er hatte doch die Anhänger der Nicänischen Synode und die Arianer gewissermassen wieder auf den Fuß der Gleichheit gesetzt, indem er die letzten in die Gemeinschaft der Katholischen aufgenommen wissen wollte, ohne von ihnen einen Widerruf, oder die Annahme jener Synode zu fordern. Welchen Ausgang der Streit nehmen sollte, das hieng nach seinem Tode (im J. 337.) größtentheils von den Gesinnungen seiner drey Söhne ab, welche sich in die Regierung des Reiches theilten. Eusebius von Nikomedien, der thätige Beschützer der Arianer, fand Mittel, die volle Gunst des Constantius, des mittelsten unter den Söhnen Constantins, welchem die Herrschaft über die Morgenländer zugefallen war, zu

gewinnen, und er wandte diese Gunst zum Vortheile seiner Parthey an. Er und alle ihm gleichgesinnte betrachteten den Athanasius, welcher nach Constantins Tode aus Gallien in sein Bisthum zurückgekehrt war, als das größte Hinderniß ihrer Absichten. Der Versuch, ihm die Ungnade des Constantius zuzuziehen, gelang. Athanasius fand es für rathsam, gegen die Angriffe seiner Feinde eine Schutzwehr zu suchen, und er fand sie leicht in den Abendländern, sowohl bey den dortigen Bischöffen als an dem Hofe des Kaisers Constans. Die abendländischen Bischöffe hatten an den Glaubensstreitigkeiten, welche bisher den Orient in Bewegung setzten, sehr wenigen Antheil genommen, das Bekenntniß der Nicänischen Synode mußte daher, weil kein Partheyeifer ihm entgegen kämpfte, und weil es der schon ehmals von dem Römischen Bischoff Dionysius vorgetragenen Vorstellungsart sehr nahe kam, dort leicht Eingang und Beyfall finden. Jetzt durfte also Athanasius sicher auf die Theilnahme und die Unterstützung der Abendländer rechnen, welche er als Vertheidiger und Märtyrer jener Synode suchte Dem ehrgeitzigen Julius, Bischoff zu Rom, mußte es insbesondere sehr willkommen seyn, von dem angesehensten Bischoff nach ihm um Hülfe gebethen zu werden, und unter dem Vorwande, als Schützer der unterdrückten Wahrheit aufzutreten, seinen Einfluß und die Vorrechte seines Stuhles über die morgenländischen Kirchen ausdehnen zu können. Julius ergriff also mit Begierde die Gelegenheit, die Untersuchung des bisherigen Streites an sich zu ziehen, und veranstaltete eine Synode zu Rom (im J. 341.), um über die gegen Athanasius vorgebrachten Beschuldigungen einen

Ausspruch zu thun. Auf dieser Synode wurden Athanasius und seine Anhänger, da keine Ankläger erschienen, von allen Beschuldigungen losgesprochen, und die gegen sie erkannte Absetzung für ungültig erklärt.

Die morgenländischen Bischöffe hielten es für eine der Kirchenverfassung widersprechende Anmaassung, daß über Dinge, welche in ihren Gegenden vorgegangen waren, in einem entfernten Lande und von fremden Bischöffen ein Richterspruch geschehen sollte. Sie hielten eine Kirchenversammlung zu Antiochien (im J. 341.), wo sie das Urtheil der Absetzung über Athanasius, welches schon auf der Synode zu Tyrus ausgesprochen war, bestätigten. Weil sie auch von Athanasius und den Abendländern der Irrglaubigkeit beschuldigt wurden, so setzten sie, um sich von allem Verdacht zu reinigen, vier Glaubensformeln auf 1). Sie lehnen darin den Vorwurf ab, daß sie Arianer seyen,

1) Die zweyte dieser Formeln soll von dem Märtyrer Lucian verfaßt, und von der Antiochenischen Synode nur bestätigt worden seyn. Inzwischen sind die ihr beygefügten Verdammungssätze gewiß ein erst nach Lucians Tode gemachter Zusatz, da in ihnen offenbare Beziehungen auf die Arianischen Streitigkeiten vorkommen. — Die dritte Formel war von Theophronius Bischoff zu Tyana aufgesetzt, wurde aber von der Synode gebilligt und unterschrieben. Die vierte wurde erst einige Monate nach den vorhergehenden aufgesetzt, und an den Kaiser Constans nach Gallien geschickt. Die sämtlichen Glaubensformeln stehen in Mansi Collect. Concil. tom. II. p. 1339. Fuchs Biblioth. der Kirchenversammlungen 2r Thl. S. 76. ff.

und behaupten keinen andern Glauben als den, welcher von Anfang gelehrt worden, zu haben. Sie bekennen, daß der Sohn Gott aus Gott und von allen Aeonen bey dem Vater, welcher ihn gezeugt hat, gewesen ist. Sie verdammen endlich sogar diejenigen, welche sagen, der Sohn sey nicht aus Gott, sondern aus nichts, oder aus einer andern Hypostase, oder es sey einst eine Zeit gewesen, wo er nicht da war.

Die zu Antiochien versammelten Väter konnten glauben, zu ihrer Reinigung von dem Verdachte des Arianismus genug gethan zu haben, da sie die Untersuchungslehren des Arius ausdrücklich verwarfen. Namentlich konnten sie diesen nicht verdammen, ohne ihrem eignen Ansehn etwas zu vergeben, weil viele unter ihnen auf der Synode zu Jerusalem an der Wiederaufnahme desselben theilgenommen hatten. Dagegen konnte jeder Vertheidiger der Nicänischen Glaubenslehre ihre Formeln ohne Bedenken unterschreiben, wie sie auch von Hilarius von Pictavium für völlig rechtglaubig erklärt werden. Zwar fehlten darin die Nicänischen Bestimmungen, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, und er sey dem Vater ὁμοουσιος, allein eben weil diese antiarianischen Ausdrücke vermieden, und dennoch der gröbere Arianismus verworfen war, so hätten sie einen Weg zur Vereinigung für die streitenden Theile bahnen können, wenn man von abendländischer Seite Mäßigung genug gehabt hätte, eine Vereinigung zu wollen. Wirklich waren auch die zu Antiochien versammelten Bischöffe keinesweges alle, sondern nur dem kleineren Theile nach arianisch gesinnt. — Allein alle ihre Erklärungen machten

ten im Abendlande keinen Eindruck, um desto mehr, da sie den Athanasius von neuem verurtheilt hatten, welcher von dem römischen Bischoff war freygesprochen worden.

Da die morgenländischen Bischöffe noch weiter der Irrglaubigkeit von den Abendländern angeklagt wurden, so machten sie einen neuen Versuch, durch eine Glaubensformel (formula μακροστιχος) welche sie zu Antiochien (im Jahre 343.) verfertigten, die Vorwürfe ihrer Gegner abzulehnen. Darin verwerfen sie nochmals ausdrücklich und mit Gründen die schon in der Nicänischen Synode verdammten Unterscheidungslehren des Arius, welchen sie jedoch nicht nennen. Sie bekennen, daß der Sohn vor den Aeonen aus Gott gezeuget und der Natur nach wahrer und vollkommener Gott sey, daß er von jeher vollkommen und dem Vater in allem ähnlich (ὁμοιος) sey. Sie behaupten, daß der Sohn nicht auf eben die Art, wie die durch ihn hervorgebrachte Geschöpfe, sondern auf eine ganz eigenthümliche Art sein Daseyn habe. Sie bemühen sich mit einer ängstlichen Sorgfalt, jedem Misverständnisse ihrer Meinung, und jedem Einwurfe gegen dieselbe vorzubeugen 2). — Der in diesem Glaubensbekenntnisse vorgetragene Lehrbegriff kann nicht nur den Vorstellungen der vornicänischen Väter weit näher als der Athanasianische 3), sondern ließ sich sogar, obgleich in

---

2) Mansi p. 1362. Fuchs S. 85.

3) Von den Vorstellungen des Athanasius entfernte sich dieses Antiochenische Bekenntniß nur in zwey Puncten. Der

in ihm die Ausdrücke ἐξ οὐσιας und ὁμοουσιος fehlten, mit der Nicänischen Glaubensformel recht gut vereinigen.

§. 47.

Mit großem Unrechte hat man die eben beschriebenen Antiochenischen Bekenntnisse arianisch genannt. Dennoch vermochten sie nicht, das Mistrauen der Occidentalen gegen die Morgenländer zu heben. Die Sache des Athanasius, welchen die letzten verurtheilt und die ersten losgesprochen hatten, war ein völliges Hinderniß aller Vereinigung, und es war ein Ehrenpunct für beide Kirchen geworden, hierin nicht nachzugeben. Athanasius wollte auch schlechterdings keine Vereinigung, welche durch gegenseitige Annäherung bewirkt würde, vielmehr sah er in jedem Näherungsversuche der Gegner heimtückische List und boshafte Verstellung; er strebte nach dem Triumphe, daß die Gegenparthie sich ihm blos auf seine Bedingungen unter-

eine war, daß die Subordination des Sohnes unter den Vater mit etwas stärkern Ausdrücken behauptet wurde, als der Bischoff von Alexandrien sie lehrte. (Auch Athanasius und andre von seiner Parthey schlossen nicht alle Subordination des Sohnes aus). Der andere Punct bestand darin, daß der Satz, der Sohn sey nicht aus dem freyen Willen des Vaters gezeugt, als irrig und gottlos verworfen wird, jedoch mit der Verwahrung, daß man dem Sohne ja nicht einerley Entstehungsart mit den Geschöpfen beylegen dürfe.

terwerfen sollte. Sein Einfluß auf den Kaiser Constans und auf die abendländischen Bischöffe bewirkte, daß die morgenländischen Abgeordneten, welche das Antiochenische Bekenntniß überreichen, und an der Herstellung des Kirchenfriedens arbeiten sollten, mit der Antwort zurückgewiesen wurden, daß man sich mit dem Nicänischen Bekenntniß begnüge, und auf weitere neugierige Untersuchnngen sich nicht einlassen wolle 1).

Athanasius, welcher sich seit seiner zu Antiochien geschehenen Absetzung in Italien aufhielt, hatte an den Kaiser Constans, dem Beherrscher der Abendländer einen mächtigen Beschützer gefunden. Durch den dem vertriebenen Bischoff verliehenen Schutz konnte der Kaiser mehrere Zwecke erreichen; er konnte seinen Eifer für den rechten Glauben beweisen, die Wünsche und Bitten seiner Bischöffe erfüllen, und endlich seiner Eifersucht gegen seinen Bruder Constantius ein Opfer bringen. Auf Andringen seiner Bischöffe verlangte er also von seinem Bruder die gemeinschaftliche Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung, welche auch wirklich zu Sardica in Illyrien (im J. 347. nach andern im J. 344.) zusammen kam, allein nur zur Vergrößerung der Uneinigkeit diente. Die morgenländischen und abendländischen

---

1) Socrat. l. II. c. 20. Dieser Geschichtschreiber fügt noch die Nachricht hinzu, die abendländischen Bischöffe hätten zu wenig griechisch verstanden, um sich mit den morgenländischen Abgeordneten einlassen zu können.

dischen Bischöffe trafen da zusammen, weil aber jeder Theil sein ehmals gefälltes Urtheil über den Athanasius als gültig voraussetzen wollte, so entstand gleich im Anfange eine Trennung. Die abendländischen Bischöffe setzten allein ihre Verhandlungen fort, bestätigten das Nicänische Glaubensbekenntniß 2), und wiederholten die Lossprechung des Athanasius mit seinen Anhängern. Die morgenländischen Bischöffe begaben sich nach Philippopolis, verdammten da nochmals den Athanasius und seine Anhänger, und stellten ein neues Glaubensbekenntniß auf, das jedoch eine blose Wiederholung der vierten zu Antiochien verfaßten Formel enthält. Beide Theile machten sich die bittersten Vorwürfe, und die Kirchengemeinschaft zwischen dem Orient und Occident wurde völlig aufgehoben. Schon aus der bisherigen Erzählung wird man gesehen haben, daß die Ursachen des Streites und der daraus erfolgten Spaltung nicht so sehr dogmatisch als kirchlich politisch waren. Die Morgenländer wollten keines-

---

2) Athan. ep. ad Antiochenos Opp. t. I. p. 576. Theodoret hat zwar einen dogmatisch-polemischen Aufsatz aufbehalten, welcher zu Sardica von den abendländischen Bischöffen gemacht seyn soll, und theils eine Verwerfung der Arianischen Meinungen, theils eine Vertheidigung des rechtglaubigen Lehrbegriffs enthält (Hist. eccles. l. II. c. 7.); allein die bestimmte Versicherung des Athanasius, daß man zu Sardika keine Glaubensbestimmungen festgesetzt habe, sondern daß alles, was man dafür ausgebe, erdichtet sey (Ath. l. c.) läßt an der Unächtheit jenes Aufsatzes nicht zweifeln.

keinesweges die Unterscheidungslehren des Arius durchsetzen, sie wollten sich aber das Nicänische Bekenntniß und das Wort ὁμοουσιος nicht aufdringen lassen. Sie wollten ferner den Occidentalen das Recht nicht zugestehen, die ehmals über Athanasius 3) und andre morgenländische Bischöffe gefällten Urtheile von neuem zu untersuchen und aufzuheben. Dagegen wurden sie von den Abendländern beschuldigt, daß sie gegen den Athanasius partheyisch und ungerecht verfahren hätten, und daß sie alle, wenigstens versteckte, Arianer wären, weil sie die Nicänische Glaubensformel nicht annähmen.

Beide getrennte Kirchen gewannen die Unterstützung ihrer Kaiserhöfe. Constans war inzwischen am thätigsten, und es gelang ihm, seinem Bruder durch Drohungen die Wiedereinsetzung des Athanasius abzuzwingen, welcher nunmehr durch seine triumphirende Rückkehr neues Ansehn gewann, und viele morgenländische Bischöffe auf seine Seite zog. Da Athanasius sich seines Sieges mit großer Gewaltthätigkeit bediente, so erbitterte er dadurch seine Gegner noch mehr 4).

§. 48.

---

3) Gegen Athanasius betrafen alle Anklagen nicht Irrthümer sondern Verbrechen. Sein Freund Marcellus von Ancyra wurde hingegen ketzerischer Meinungen beschuldigt.

4) Ueberhaupt wurden in dem Arianischet Streite von beiden Seiten die gewaltthätigsten Handlungen, oft unmenschliche Grausamkeiten ausgeübt.

§. 48.

Die Früchte des glänzenden Sieges, welchen Athanasius über seine Gegner errungen hatte, giengen jedoch bald durch den im J. 350. erfolgten Tod des Kaisers Constans verloren, und dieser Bischoff sah sich nunmehr einer drohenden Gefahr ausgesetzt. Constantius hatte gegen ihn einen desto entschiedenern Haß gefaßt, je mehr er sich um seines Bruders willen Gewalt hätte anthun müssen, um denselben zu unterdrücken. Sobald er also durch Besiegung des Magnentius sich den ruhigen Besitz des ganzen Reiches verschafft hatte, so mußte Athanasius das ganze Gewicht des kaiserlichen Unwillens fühlen. Die morgenländischen Bischöffe, welche bisher hatten nachgeben müssen, suchten das Vergeltungsrecht an den abendländischen auszuüben, und benutzten hierzu ihren Einfluß auf den Kaiser.

Noch ehe Constantius Beherrscher der Abendländer geworden war, hatten die morgenländischen Bischöffe im J. 351. eine Kirchenversammlung zu Sirmium gegen Photinus gehalten, dessen Lehre den Arianern und den Katholischen gleich misfällig war. Die von dieser Versammlung bestätigte Glaubensformel war die vierte Antiochenische, welcher man aber viele Verdammungssätze beygefügt hatte, welche theils wider die Lehren des Marcellus von Ankyra und des Photinus gerichtet waren, theils dazu dienen sollten, die den morgenländischen Bischöffen gemachten Vorwürfe abzulehnen. Der in diesen Verdammungssätzen durchscheinende Lehrbegriff ist übrigens ganz derselbe,

welcher

welcher schon in den Antiochenischen Bekenntnissen von den Jahren 341 und 343. enthalten war 1).

Constantius, welcher seit 353. den Occident sich unterworfen hatte, arbeitete vornehmlich an der Verdammung des Athanasius. Auf den Synoden zu Arles im J. 354. und zu Mayland im J. 355. wurde sie auch mit Gewalt durchgesetzt. Das Widerstreben der abendländischen Bischöffe, und ihre schlau berechnete Forderung, daß man das Nicänische Symbolum bestätigen und unterzeichnen sollte, ehe man zu Untersuchungen gegen den Athanasius fortgienge, blieben ohne Wirkung. Athanasius, von der Kirche überall verdammt, und von dem Kaiser verfolgt, entgieng nur durch eine schnelle Flucht und eine tiefe Verborgenheit dem ihm drohenden Tode.

Die Synode von Nicäa war nunmehr auch unter den Abendländern von ihrem Ansehn verdrängt und ihr vornehmster Vertheidiger völlig gestürzt. Jetzt wagten einige von den Bischöffen, welche über den Kaiser viel vermochten, einen kühnen Schritt, wodurch sie nicht nur die Nicänischen Bestimmungen, was bisher noch nicht geschehen war, gerade zu angriffen; sondern auch ihre eignen unterscheidenden Vorstellungsarten der ganzen Kirche aufzunöthigen suchten. Auf einer Versammlung zu Sirmium im J. 357. entwarfen sie ein Bekenntniß, welches unter dem Namen der

1) Mansi t. III. p. 257. Fuchs 2. Thl. S. 188.

der zweyten Sirmischen Formel berüchtigt geworden ist. In ihm wird gleich anfangs die Einheit Gottes auf eine Art hervorgehoben, welche den Katholischen sehr misfallen mußte, weil sie die Absicht, den Sohn von der Gottheit auszuschliessen, zu verrathen schien. Ferner war darin die Verordnung enthalten: Da viele bey dem Worte Substanz, griechisch ὀυσια, oder um deutlicher zu reden, bey den Ausdrücken ὁμοόυσιον und ὁμοιουσιον Bedenken finden, so soll niemand diese mehr gebrauchen oder lehren, weil sie in der heiligen Schrift nicht vorkommen, und weil es über die Erkenntniß der Menschen hinausgeht, die Zeugung des Sohnes zu erklären. Endlich hatten die Verfasser geflissentlich es darauf angelegt, den Satz, daß der Vater größer als der Sohn, und der letzte dem ersten untergeordnet sey (was in einem gewissen Sinne auch die Katholischen nicht leugneten), auf das stärkste auszudrücken 2). —

Viele Bischöffe unterzeichneten diese Formel, selbst solche, welche bisher eifrig dem Nicänischen Bekenntnisse angehangen hatten. Sogar der Römische Bischoff Liberius, nachdem er die Landesverweisung eine Zeitlang ausgehalten hatte, ließ sich bewegen, die Rückkehr in sein Bisthum dadurch zu erkaufen, daß er in die Verurtheilung des Athanasius willigte, mit den morgenländischen Bischöffen in Kirchengemeinschaft trat, und jene Glaubensformel unterschrieb. — Inzwischen

2) Mansi t. III. p. 261. Fuchs S. 196.

zwischen waren nicht nur die Katholischen, welche ihr ὁμοουσιον verworfen sahen, sondern auch eine ansehnliche Parthey morgenländischer Bischöffe, welche sich das ὁμοιουσιον zu ihrem Unterscheidungsworte gewählt hatten, dessen Gebrauch nicht weniger von der Sirmischen Synode untersagt war, mit den Verfügungen dieser Synode sehr unzufrieden, wodurch, wie sie glaubten, der volle Arianismus eingeführt werde. Die letzten hielten eine Synode zu Ankyra im J. 358., worin sie die wesentliche Aehnlichkeit zwischen dem Vater und dem Sohn behaupteten, und die Meinung, daß der Sohn ein Geschöpf sey, mit vielem Nachdruck verwarfen 3). Sie hatten das Glück mit ihren Vorstellungen Eingang bey dem Kaiser zu finden, so daß dieser die Verfasser der zweyten Sirmischen Formel nöthigte, ihre Formel zu widerrufen, und einen Aufsatz zu unterzeichnen, worin das ὁμοιουσιον (der Sohn sey ähnlichen Wesens mit dem Vater) ausgedrückt war. So war die jetzt siegende morgenländische Parthey in Streit unter sich gerathen. Um diese wieder zu vereinigen, und um ein Bekenntniß zu entwerfen, das der damals schon beschlossenen neuen allgemeinen Kirchenversammlung vorgelegt werden könnte, veranstaltete der Kaiser eine bischöffliche Versammlung zu Sirmium im J. 359. Auf ihr stritten beide Partheyen, die Freunde der zweyten Sirmischen Formel und die Anhänger der Ankyranischen Synode, heftig gegeneinander, bis man sich endlich über eine Formel vereinigte, welche die dritte Sirmische heißt. Die

3) Mansi, t. III. p. 269. Fuchs S. 213.

Die eine Parthey gewann darin so viel, daß der Gebrauch des Wortes Wesen — (ὀυσια und also auch der daraus zusammengesetzten Wörter ὁμοουσιος und ὁμοιουσιος) nochmals als unverständlich und anstößig verworfen wurde, allein der Gegenparthie wurde diese Bewilligung durch den Satz vergütet, daß der Sohn dem Vater in allem ähnlich sey (κατα παντα ὁμοιος), wodurch zwar nicht den Worten nach, aber doch in der That die Aehnlichkeit des Wesens wieder eingeräumt wurde 4).

In demselben Jahre kam die beschlossene allgemeine Kirchenversammlung wirklich zu Stande, welche aber der Kaiser (wie man sagt, auf Antrieb der Arianer) so vertheilt hatte, daß die abendländischen Bischöffe sich allein zu Rimini in Italien, die morgenländischen hingegen zu Seleucien in Isaurien versammeln sollten. In Rimini wurde zuerst das Nicänische Bekenntniß bestätigt, und die Arianer namentlich verdammt, allein der Kaiser (oder vielmehr die Männer, von welchen er sich leiten ließ) wußte die Bischöffe bald umzustimmen. Sie mußten sich endlich bequemen, ein neues Bekenntniß anzunehmen, welches zu Nice in Thracien entworfen, und noch unbestimmter als die dritte Sirmische Formel abgefaßt war. Es würde nämlich darin nicht nur die Verwerfung des Wortes ὀυσια wiederholt, sondern auch der Satz, der Sohn sey dem Vater in allem ähnlich, weggelassen,

4) Mansi p. 264. Fuchs S. 201.

sen, und dafür blos gesagt, er sey dem Vater ähnlich nach der Schrift 5). Die Synode, welcher dieses Bekenntniß mit Gewalt aufgedrungen wurde, war kriechend genug, dem Kaiser für die ihnen (durch Zwangsmittel) ertheilte bessere Belehrung förmlich zu danken.

Die morgenländische Kirchenversammlung zu Seleucien war inzwischen ein Schauplatz großer Verwirrungen. Dort kamen die zwey Partheyen, von welchen die eine auf eine wesentliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater drang, die andere hingegen bey dem allgemeinen Begriffe einer Aehnlichkeit überhaupt stehen bleiben wollte, in so heftige Zwistigkeiten, daß darüber die ganze Versammlung fruchtlos zerrissen wurde. — Der Kaiser bestand aber nunmehr auch in den Morgenländern auf der zu Rimini angenommenen Formel; sie mußte überall unterschrieben werden, und gegen diejenigen, welche sich weigerten, wurden große Gewaltthätigkeiten verübt.

Die arianisch gesinnten Bischöffe nicht zufrieden damit, alle Bestimmungen, welche ihnen entgegen standen, weggeräumt zu haben, strebten nunmehr dahin, ihren eigenthümlichen Bestimmungen in der ganzen Kirche Gültigkeit zu verschaffen. Unter Anführung des Bischoffs Euzojus faßten sie auf einer Versammlung zu Antiochien im Jahre 361. neue Schlüsse, daß man nicht

---

5) Mansi p. 310. Fuchs S. 259.

nicht mehr sagen solle, der Sohn sey dem Vater ähnlich, vielmehr sey der Sohn dem Vater, nicht blos nach dem Wesen, sondern auch nach dem Willen unähnlich, und er sey, wie auch Arius gesagt hatte, aus nichts geschaffen 6). Schon hatte auch der Kaiser Constantius eine neue allgemeine Kirchenversammlung nach Nicäa ausgeschrieben, welche vermuthlich den Arianern neue Triumphe verschafft haben würde, als sein Tod den fernern Unternehmungen ein Ziel setzte. Dieser Kaiser hatte in der wohlgemeinten Absicht, den Kirchenfrieden zu bewirken, die Kirche und selbst den Staat in Verwirrung gebracht; er hatte einen harten Despotismus über den Glauben seiner Unterthanen ausgeübt, welchen er nach Belieben Lehrformeln vorschrieb, und bey allem diesem Despotismus war er nur das Werkzeug der Bischöffe und Höflinge, welche seine Gunst gewonnen hatten.

§. 49.

Mancherley Vorstellungen der streitenden Partheyen.

Der Tod des Constantius bietet uns einen bequemen Ruhepunct an, um über die Meinungen, Absichten und Gründe der streitenden Partheyen einige genauere Betrachtungen anzustellen. Man pflegt häufig den Namen der Arianer in einem sehr allgemeinen Sinne

6) Socrat. l. II. c. 45. Sozom. l. IV. c. 29.

Sinne zu nehmen, und alle diejenigen darunter zu begreifen, welche mit dem Nicänischen Glaubensbekenntniß unzufrieden waren, besonders das Wort ὁμοουσιος zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Vater und Sohne nicht anwendeten, und endlich zu der Absetzung des Athanasius mitgewirkt hatten, oder doch dieselbe billigten. Athanasius mochte seine guten Gründe haben, alle, welche ihm entgegen waren, durch den Namen Arianer verhaßt zu machen; allein die unpartheyische Geschichte darf nicht unbemerkt lassen, daß die Gegenparthey des Alexandrinischen Bischoffs aus Personen von sehr verschiedenen Meinungen bestand, welche zum Theile den Namen Arianer nur in sehr uneigentlichem Sinne führen konnten. Allerdings gab es unter ihr solche, welche den eignen Vorstellungen des Arius anhiengen, und also den Sohn für aus nichts geschaffen hielten, und ihm einen Anfang des Daseyns zuschrieben. Dieses rein arianische System wurde von Aetius und Eunomius weiter ausgebildet, und aus den Vertheidigern desselben bildete sich zuletzt eine abgesonderte Parthey. Andere hingegen erkannten den Lehrbegriff der Nicänischen Synode an sich für richtig, nur das Wort ὁμοουσιος schien ihnen bedenklich und zu Misverständnissen zu führen; sie wollten also lieber dafür ὁμοιουσιος sagen — das sind die sogenannten halben Arianer. — Noch andre hielten die feinern Untersuchungen über die Natur des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater für blose Spitzfindigkeiten, und den Gebrauch der neuen unbiblischen Kunstwörter für anstößig; sie glaubten, daß dadurch eher Verwirrung als Nutzen gestiftet würde, und wünschten daher, daß man bey dem streitigen Dogma sich

blos an die einfachen Ausdrücke der Bibel halten möchte. Daraus floß bey ihnen eine Abneigung gegen das Nicänische Bekenntniß, welches sie als eine mit dem ältern Lehrbegriffe vorgenommene Neuerung ansahen. Der Wunsch nach dem kirchlichen Frieden, und die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, eine vollkommne Gleichförmigkeit der Meinungen zu bewirken, mochten sie desto geneigter machen, allgemeinen und unbestimmten Formeln Beyfall zu geben, wodurch eine äussere Uebereinkunft bewirkt werden, und doch jeder seine besondere Denkungsart beybehalten könnte. Es gehört der Partheyeifer eines Athanasius dazu, wenn man bey allen denen, welche solche Gesinnungen äusserten, nur hinterlistige Verstellung ahnen, und ihnen die Absicht zuschreiben will, daß sie durch ihren Schein von Mäßigung den Arianismus hätten einführen wollen. — Manche andere mochten blos aus persönlicher Abneigung gegen Athanasius, aus Unwillen über sein herrschsüchtiges Verfahren, oder aus der Ueberzeugung, daß seine Unbiegsamkeit ein ewiges Hinderniß einer gütlichen Beylegung der heftigen Glaubensstreitigkeiten seyn werde, zu der Zahl seiner Gegner sich gesellen.

So verschieden die Ueberzeugungen und Absichten aller dieser Personen waren, so stimmten sie doch alle in einer Gesinnung, welchen ihren Widerstand gegen Athanasius sehr verstärken mußte, überein, nämlich in der Eifersucht für die Ehre und die Rechte ihrer morgenländischen Kirche. Von dieser war Arius zu Jerusalem auf Befehl des Kaisers Constantinus wieder aufgenommen worden. Von dieser war zu Tyrus Athanasius seines Amtes unwürdig erklärt worden, und

dieses Urtheil hatten die Synoden von Antiochien und Philippopolis bestätigt. Sie fürchteten daher ihrer Ehre etwas zu vergeben, wenn sie den Forderungen der Abendländer in Verdammung des Arius und Einsetzung des Athanasius nachgäben 1). Die Morgenländer kämpften also nicht blos und nicht hauptsächlich für gewisse Dogmen; sie kämpften für die Ehre und Unabhängigkeit ihrer Nationalkirche.

Man hat den Morgenländern die Menge der Synoden, welche sie hielten, und die Menge der Glaubensbekenntnisse, welche sie aufstellten, häufig zum Vorwurfe gemacht, und darin den Beweis einer entehrenden Wankelmuth in Glaubenssachen gefunden. Allerdings verdienen sie den schärfsten Tadel, wenn man mit Athanasius sie als Werkzeuge der Heucheley und des Betruges ansieht. Allein mit größerem Rechte darf man sie als wiederholte Versuche betrachten, um sich theils gegen den Verdacht der Irrglaubigkeit zu rechtfertigen, theils um die Vereinigung der Christen zu befördern und dem langen bittern Streite ein Ziel zu setzen. Wenn man unpartheyisch urtheilen will, so lassen sich zwar alle streitende Theile von dem Vorwurfe gewaltthätiger Maasregeln nicht freysprechen, allein man kann nicht umhin, den Gegnern der Ni-

1) In dem Synodalschreiben von Philippopolis lassen sie ihren bittersten Unwillen über den Stolz der Occidentalen aus, daß diese sich zu Richtern über Richter aufwerfen, und das Urtheil derer, welche schon bey Gott sind, umstoßen wollen. Fuchs 2. Thl. S. 162.

cänischen Synode den Vorzug der Mäßigung vor den Vertheidigern derselben zuzuerkennen. Die ersten stellten größtentheils nur solche Glaubensformeln auf, worin weder ihre eigne noch ihrer Gegner Lieblingssätze ausgedrückt waren, welche also von beiden ohne Aufopferung ihrer Ueberzeugung angenommen werden konnten. Die letzten hingegen bestanden unverrückt auf ihren eigenthümlichen Bestimmungen und stellten die gänzliche Annahme von diesen als die einzige Bedingung des Kirchenfriedens auf.

Doch die mannichfachen einzelnen Vorstellungsarten fordern eine nähere Beschreibung.

§. 50.

Lehrbegriff der Arianer.

Eigentliche oder reine Arianer können nur diejenigen heissen, welche den Bestimmungen folgten, die Arius gegen Alexander so lebhaft behauptet hatte. Sie lehrten also, daß nur der Vater im höchsten und eigentlichen Verstande Gott sey, ob sie gleich den Sohn Gott zu nennen kein Bedenken trugen. Den Sohn hielten sie für ein Wesen, welches seiner Natur nach an Vollkommenheit geringer sey, als der Vater, und also z. B. den Vater nicht vollkommen fasse, welches einen Anfang des Daseyns gehabt, und dieses sein Daseyn nicht durch die Natur, sondern durch den blossen freyen Willen des Vaters ohne vorher daseyenden Stoff (ἐξ οὐκ ὄντων) erhalten habe. Ungeachtet sie aber den Sohn ein Geschöpf nannten, rückten sie ihn doch

weit

weit über alle andere Geschöpfe hinaus. Sie eigneten ihm nicht nur den Vorzug zu, daß er vor allen andern Geschöpfen hervorgebracht sey, sondern betrachteten ihn auch als das einzige unmittelbare Geschöpf des Vaters, welcher alle andere Dinge nur mittelbar, nämlich durch den Sohn geschaffen hat. Gott — das war ihre Vorstellung — ist zu erhaben, um die Geschöpfe unmittelbar hervorzubringen, diese würden seine unendliche Schöpferkraft nicht haben ertragen können, deswegen brachte er zuerst eine mittlere Natur — den Sohn oder Logos — hervor, dessen er sich dann als eines Werkzeuges zur Hervorbringung der übrigen Dinge bediente 1). Auch die Zweydeutigkeit des Wortes Logos, mit dessen Doppelsinn die ältern Väter so oft gespielt hatten, suchten die Arianer durch genauere Bestimmungen zu entfernen. Sie nahmen nämlich an, daß dieser Name in doppeltem Sinne gebraucht, und durch ihn einmal die göttliche Weisheit, eine in Gott befindliche Eigenschaft, das andremal aber der Sohn bezeichnet werde, welcher deswegen diese Benennung führe, weil er durch jene Weisheit des Vaters entstanden und ihrer theilhaftig geworden sey 2). Der Hauptpunct, worin sich diese Arianer unterschieden, läßt sich

---

1) Athanas. orat. in Arianos III. Opp. t. I. p. 395., wo diese Vorstellung dem Arius, Asterius und dem Eusebius (von Nikomedien) beygelegt wird. Weiter ausgeführt ist derselbe Gedanke von Demophilus in einem von Suidas aufbehaltenen Excerpt des Philostorgius. Philostorg. Hist. eccles. p. 547.

2) Athan. orat. II. in Arianos p. 311.

sich darauf zurückführen, daß sie dem Sohne ein dem Vater ungleichartiges Wesen zuschrieben, und wenn sie auch eine Gleichheit (ὁμοιοτητα) des Sohnes mit dem Vater zugaben, sie doch auf die Uebereinstimmung des Willens einschränkten. 3).

Von diesem eigentlichen Arianischen Lehrbegriff ist der Anomöische in der Hauptsache nicht verschieden. Aetius, ein Diakonus zu Antiochien, und Eunomius, Bischoff zu Cyzikum, beide nachher von ihren Aeltern vertrieben, waren die Urheber desselben, und theils aus den noch vorhandenen Resten ihrer Schriften, theils aus den Widerlegungsschriften ihrer Gegner läßt sich die Reihe ihrer Vorstellungen erkennen 4). Sie

3) Socrat. Hist. eccles. l. II. c. 40. Man pflegt wohl unter den Arianern eine eigne Parthey, die Acacianer, anzuführen, deren Unterscheidendes darin bestanden haben soll, daß sie dem Vater und dem Sohne zwar eine Gleichheit, welche aber blos in der Gemeinschaft des Willens bestehe, zuschrieben. Allein dieses war keine einer besondern Arianischen Parthey eigne, sondern eine allen Arianern gemeine Meinung.

4) Von Aetius hat Epiphanius eine Abhandlung aufbehalten Haeres. LXXVI. nro. 10. Von Eunomius sind eine Apologie und ein Glaubensbekenntniß vorhanden. Beide sind in Fabricii Bibliotheca graeca tom. VIII. p. 253. abgedruckt. Die Apologie steht unter andern auch in Basilii opp. ed. Garnier t. I. p. 618., das Glaubensbekenntniß bey Mansi Coll. Conc. t. III. p. 643. Bruchstücke einer andern Apologie, welche Eunomius einer Widerlegungsschrift des Basilius entgegensetzte, sind in Gregors von Nyssa zwölf

Sie, und namentlich Eunomius giengen von dem Grundsatze aus, daß nur ein ungezeugter Gott, der Vater, sey, welcher allein ewig und unvergleichbar ist, dessen Wesen keinem andern mitgetheilt werden kann, und welcher den Grund von allem, was existirt, enthält. Nichts war vor ihm, nichts ist mit ihm gleichewig (προυπαρχει και συνυπαρχει). Dieser Gott hat den Sohn vor allen Geschöpfen blos durch seine Kraft und Wirksamkeit gezeugt, gemacht oder geschaffen, nicht indem er dem Gezeugten etwas von seinem Wesen mittheilte — denn Gott ist untheilbar, auch nicht indem er einen andern ihm gleichen hervorbrachte — denn er ist allein der Ungezeugte, welchem keine gezeugte Natur gleich werden kann. Gott hat ihn nicht nach seinem Wesen, sondern nach seinem Willen (οιον ἐβουλετο) gezeugt. Der Sohn ist also eine Hypostase, welche nicht eher da war, bis sie das Bestehen erhielt, welche aber durch den Entschluß des Vaters (γνωμη του Θεου και πατρος) gezeugt wurde.

Ungeachtet man nicht sagen darf, daß der Sohn dem Vater gleich sey, ungeachtet er, welcher vorher nicht da war, gezeugt wurde, so darf man ihm doch nicht einerley Wesen mit den übrigen Creaturen zuschreiben. Er ist eine Geburt des Ungezeugten, aber nicht wie eine der andern Geburten; er ist ein Geschöpf des Unerschaffenen, aber nicht wie eins der andern

Büchern gegen Eunomius enthalten. Die hier folgende Darstellung der Lehrsätze habe ich aus den eignen Worten des Eunomius zusammengesetzt.

dern Geschöpfe. Ihm gebührt vor den Geschöpfen ein solcher Vorzug, wie ihn nothwendig ein Werkmeister vor seinen Werken haben muß. Ihm wurde bey seiner Schöpfung eine schöpferische Kraft mitgetheilt, so daß er der eingebohrne Gott aller Dinge, welche nach ihm und durch ihn geschaffen wurden, ist. Er ist allein durch die Kraft des Ungezeugten gemacht oder geschaffen, und der vollkommenste Diener desselben geworden. Hingegen Himmel, Engel und alle andere Dinge sind Geschöpfe des Geschöpfes, welche von ihm auf Befehl seines Vaters hervorgebracht wurden. — Aus allem diesem folgerte Eunomius, daß man den Sohn weder ὁμοουσιον noch ὁμοιουσιον τω πατρι nennen dürfe, weil jenes auf eine Zeugung und Zertheilung des göttlichen Wesens, dieses auf eine Gleichheit desselben führen würde.

Man hat diejenigen, welche so lehrten Anomöer genannt, weil sie den Sohn für unähnlich oder ungleichartig dem Vater (ἀνομοιον τω πατρι) erklärt haben sollen 5). Allein im Gegentheil sagt Eunomius in seinem Glaubensbekenntnisse ausdrücklich, daß der Sohn dem Vater auf eine ausgezeichnete Art ähnlich sey 6) und

5) Epiph. Haer. LXXVI. c. 2. Theodoret. haeret. fabul. epitome l. V. c. 3. Basilius erzählt, Aetius sey der erste gewesen, welcher gerade zu gelehrt habe, der Sohn sey ἀνομοιος τω πατρι und hierin sey ihm Eunomius gefolgt. Contra Eunom. l. I. Ocp. t. I. p. 208.

6) Τουτον ἰσμεν ὑιον του Θεου, και μονογενη Θεον. Τουτον ὁμοιον τω γεννησαντι μονον κατ᾽ ἐξαιρετον ὁμοιοτητα και την ἰδιαζουσαν εννοιαν.

und nach dem Berichte des Philostorgius hatte er niemals den Sohn dem Vater unähnlich genannt, vielmehr frey behauptet, er sey dem Vater ähnlich nach der Schrift, und nur den Satz verworfen, daß der Sohn nach dem Wesen oder in allen Stücken (κατ' ουσιαν ἢ κατα παντα) dem Vater ähnlich sey 7). Der Name Anomöer scheint also blos dem Partheygeiste der Gegner seine Erfindung zu verdanken. Richtiger hätte man sie Heterousianer nennen können, weil sie den Sohn ἑτερουσιον τω πατρι nannten. Ausserdem wurden sie auch von ihren vornehmsten Lehrern Aetianer und Eunomianer genannt.

Aus der Darstellung des Eunomianischen Lehrbegriffs erhellt, daß derselbe mit dem älteren Arianischen im Grunde völlig einerley ist. Nur unterschieden sich die Eunomianer durch zwey Eigenthümlichkeiten, welche theils in der Art, theils in dem Geiste lagen, womit sie ihre Lehrsätze vortrugen. Aetius und Eunomius legten ihren Lehrbegriff offener und klarer dar, gebrauchten zur Darstellung ihrer Meinungen Kunstwörter und zur Unterstützung derselben spitzfindige philosophische Schlüsse, und stellten über die Natur Gottes zum Behufe ihres Systemes einige Behauptungen auf, welche den übrigen Christen sehr anstößig vorkamen, und dem Aetius den Beynamen eines Atheisten verschafften 8). — Die andre Verschiedenheit lag in dem

---

7) Philost. Hist. eccles. l. VI. c. 1.

8) Hiervon ist schon §. 18. gehandelt worden.

dem ungleichen Gesichtspuncte, woraus sie ihren Lehrbegriff ansahen. Die ursprünglichen Arianer legten auch die Untersuchungen über die Natur des Sohnes keinen vorzüglich hohen Werth, sie verlangten nur Duldung für ihre Vorstellungsart und waren bereit, dieselbe Duldung auch den entgegengesetzten Vorstellungen von ihrer Seite angedeihen zu lassen. Die Eunomianer hingegen waren von einem unduldsamen Partheyeifer beseelt, sie suchten ihre eignen Meinungen andern aufzudringen, und hoben mit denjenigen, welche anders als sie dachten, alle Kirchengemeinschaft auf. Daher rührte auch ihre den Katholischen so sehr verhaßte Meinung, die Taufe der übrigen Christen für ungültig zu halten, und die Gewohnheit, diejenigen, welche zu ihrer Parthey übertraten, von neuem zu taufen 9).

§. 51.

Lehrbegriff der Katholischen.

Den Arianern standen die Katholischen, wie sie sich selbst nannten, oder die Homusiasten, wie sie von ihren Gegnern genannt wurden, gegenüber. Den letzten Namen hatten sie daher bekommen, weil sie das Nicänische Glaubensbekenntniß und das darin enthaltene Wort ὁμοούσιος als die Regel des rechten Glaubens aufstellten. Wer dieses Bekenntniß annahm, war nach ihrem

9) Philostorg. Hist. eccles. l. X. c. 4. Epiph. haer. LXXVI.

ihrem Urtheile rechtglaubig, wer es verwarf, ohne allen weiteren Zweifel ein Ketzer 1). Indessen obgleich die Katholischen ihren ganzen Lehrbegriff vorzüglich auf die Annahme des ὁμοουσιος zurückführten, so erhielten sie doch durch die Streitigkeiten, worin sie verwickelt waren, Gelegenheit genug, ihre Vorstellungen näher zu erklären. Athanasius, Hilarius, Basilius und die beiden Gregore haben sich durch Entwicklung und Vertheidigung des katholischen Lehrbegriffs einen ausgezeichneten Ruhm erworben, und sie werden für uns bey den gegenwärtigen Untersuchungen die sichersten Führer seyn.

In der ganzen christlichen Kirche wurde es als eine völlig entschiedene Grundwahrheit angesehen, daß nur Ein Grundwesen, Ein ungezeugter Gott sey. Es kam also darauf an, die Lehre von der Gottheit des Logos auf eine solche Art vorzutragen, daß dadurch an jenen Grundsatz nicht angestoßen würde. Hierbey glaubten nun die Katholischen zwischen den zwey andern Systemen,

---

1) Athanasius äussert zwar einige Male, daß er den Arianern das Wort ὁμοουσιος, wenn sie ja einen unüberwindlichen Abscheu gegen dasselbe hätten, erlassen wollte, so bald sie nur bekennen wollten, daß der Sohn von Natur Sohn (φυσει υἱος) sey. Epist. ad Afros Opp. t. I. p. 940. Allein bey dem Gewichte, welches er sonst auf dieses Wort legte, war es ihm mit seiner Erklärung schwerlich voller Ernst, oder vielmehr er war überzeugt, daß die Arianer so wenig zu dem einen als zu dem andern sich verstehen würden.

men, dem Sabellianischen und dem Arianischen, den richtigen Mittelweg getroffen zu haben. Nach dem ersten wurde dem Sohne eine eigne Hypostase abgesprochen, oder es wurde, wie die Kirchenlehrer es ausdrücken, ein Sohnvater (υἱοπατωρ) eingeführt. Nach dem andern wurde die Ewigkeit des Sohnes geleugnet, und er in die Reihe der Geschöpfe gesetzt. Die Katholischen unterschieden sich nun von den Sabellianern dadurch, daß sie dem Sohne eine besondre Hypostase beylegten, oder ihn als ein für sich bestehendes Subject betrachteten. Von den Arianern entfernten sie sich, indem sie den Sohn dem Vater an Ewigkeit, Würde und Herrlichkeit völlig gleich setzten. Endlich verwahrten sie sich gegen den Vorwurf, zwey Grundwesen zu lehren, durch die Bestimmung, daß der Logos gezeugt sey, daß also der Grund seines, obgleich ewigen, Daseyns, und aller seiner, obschon dem Vater gleichen, Vollkommenheiten, in dem Vater gesucht werden müsse, und hiernach das Daseyn aller Dinge auf einen Urgrund sich zurückführen lasse 2).

Daraus bildete sich folgende Vorstellung: Der Sohn ist nicht der Vater, nicht eine Eigenschaft oder Wirkung des Vaters, sondern es sind zwey, der Vater und der Sohn. Der Sohn besitzt alle Eigenschaften,

2) Gregor. Naz. Hom. XXI. Opp. t. I. p. 380.
Hilar. de Trinitate l. VII. nro. 4 — 8. p. 917.
Basil. Homil. XXIV. Opp. t. II. p. 191.
Athanas. orat. V. in Arianos Opp. t. I. p. 592. sqq.

ten, welche der Vater hat, hat dieselbe göttliche Natur 3), und war von Ewigkeit bey dem Vater; allein bey dieser völligen Gleichheit der Natur und der Dauer ist eine Ungleichheit in der Ursache des Daseyns. Der Vater ist ungezeugt, der Sohn von dem Vater gezeugt. Zeugen aber darf man ja nicht mit Schaffen verwechseln. Das Geschaffene hat einen Anfang des Seyns, der Sohn ist von Ewigkeit gezeugt. Das Schaffen beruht auf dem Willen Gottes, hingegen der Sohn ist von Natur Sohn. Das Geschaffene bleibt immer in einem unermeßlich weiten Abstand von dem Schöpfer, hingegen der Gezeugte hat völlig dieselbe Natur wie der Zeugende. — Man darf zwar zur Erläuterung Beyspiele von menschlichen Zeugungen anwenden, allein man darf bey solchen Vergleichungen nur den Punct festhalten, daß der Gezeugte mit dem Zeugenden einerley Natur hat, und man muß dagegen alle Gedanken von menschlichen Unvollkommenheiten, z. B. von einer Zertheilung, einer Veränderung oder einem Leiden absondern. Die göttliche Zeugung selbst ist ein schlechterdings unbegreifliches und unerklärliches Geheimniß, eine unaussprechliche der Natur Gottes eigne, und nur ihm und dem Sohn bekannte Sache (πραγμα

ἀῤῥητον

---

3) τοιουτος ἐϛι ὁιος πατηρ Athan. in Ar. orat. II. p. 326. 327. Diesen Satz erläuterte man durch den Satz: der Sohn ist Licht aus Licht. Ein wahres Licht kann von einem wahren Licht nicht verschieden seyn, eben so haben auch der Vater und der Sohn völlig dieselbe Natur und Beschaffenheit. Basil. ep. 52. Opp. t. III. p. 145. ep. 227. p. 349.

ἀῤῥητον και φυσεως ἰδιον Θεου) 4). Die Vergleichung, welche Athanasius gewöhnlich anwendet, um die Zeugung zu erläutern, ist die von einem Lichte und dessen Glanze. So wie der Glanz allezeit zugleich mit dem Lichte da ist, und doch von dem Lichte hervorgebracht ist, wie das Licht nicht ohne Glanz seyn kann, so ist der Sohn ohne Anfang aus dem Wesen des Vaters 5). — In diesem Puncte, in der Behauptung einer nothwendigen Zeugung entfernte Athanasius nicht nur sich gänzlich von der ältern Lehre, sondern gieng selbst über die Bestimmungen der Nicänischen Formel hinaus. Diese enthielt zwar, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters sey, allein dadurch war eine Zeugung durch den Willen des Vaters noch keinesweges ausgeschlossen, wie

4) Man vergleiche hierüber als Belege *Athan.* eposit. fidei Opp. t. I. p. 240. seqq. Orat. III. in Arianos p. 406. De decretis Synodi Nic. p. 258. seqq. — *Hilarii* de trinit. l. II. p. 793. l. III. p. 809. *Basil.* Homil. XXIV. Opp. t. II. p. 192. *Gregor.* Naz. orat. XXXV. p. 562. seqq.

5) Athan. de decretis Syn. Nic. p. 272. 273 De Synodis p. 917. — Daß die Zeugung nicht auf dem Willen des Vaters beruhe, sondern nothwendig sey, wird ausdrücklich gesagt Orat. in Arianos II. p. 335. fin. — Auch die Bedenklichkeit, daß eine Zeugung ohne Theilung und Trennung nicht möglich sey, sucht der Alexandrinische Bischoff durch die Bemerkung zu heben: Auch der menschliche Logos (ausgesprochene Worte) wird ja ohne Theilung gezeugt, wie vielmehr der göttliche Logos? De decretis Syn. Nic. p. 260. cf. De Synodis p. 915. Es scheint also, daß er von dem Begriffe einer, wiewohl sehr verfeinerten, Emanation des Sohnes nicht entfernt war.

wie dann die vornicänischen Väter wirklich beides verbunden hatten. Doch hatte schon Alexander von einer nothwendigen in der Natur Gottes gegründeten Zeugung geredet, und Athanasius mußte sich zur Behauptung derselben um desto mehr bewogen finden, da er leicht einsehen konnte, daß seine Bemühungen, die vollkommene Gleichheit des Sohnes mit dem Vater darzuthun, schwerlich gelingen würden, und daß die Beweise für die gleiche Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater beständig schwankend bleiben müßten, so lange man den Sohn als das Product des freyen göttlichen Willens betrachtete. — Allein gerade dieser Punct erregte, je mehr er der ältern Kirchenlehre entgegen war, auch desto mehr den Widerspruch der Arianer, und war selbst den Partheylosen anstößig, weil sie glaubten, daß dadurch die Macht des Vaters eingeschränkt, und er einer Nothwendigkeit unterworfen werde. Deswegen wurde diese Vorstellung in der langen Antiochenischen Formel und andern morgenländischen ausdrücklich verworfen.

Da die katholischen Lehrer sehr oft von einer Einheit des Wesens (ἑνοτης oder ταυτοτης ουσιας) des Vaters und des Sohnes reden, so ist die Frage mehrmals aufgeworfen, und ungleich beantwortet worden, ob darunter Zahleinheit oder Gattungseinheit (unitas numerica vel specifica) zu verstehen sey. Wenn ich den Sprachgebrauch der Kirchenschriftsteller richtig aufgefaßt habe, so war die Einheit, von welcher sie sprechen, nicht völlig eine von beiden, sondern ein Mittelding zwischen ihnen. Sie wollten keine Zahleinheit behaupten, denn sie führen gar zu bestimmt den Satz,

daß

daß nur ein Gott sey, blos auf den Vater zurück 6). Basilius der Große 7) und Gregorius 8) erklären vollkommen deutlich, daß sie unter dem Namen Gott einen Gattungsbegriff verstehen, welcher dem Vater und dem Sohne gemeinschaftlich zukomme. Dennoch ist die Einheit dieser Lehrer eben so wenig eine blose Gattungseinheit. Dinge einer Gattung sind demungeachtet in mancher Rücksicht sehr verschieden, hingegen Vater und Sohn sollen — die αγεννησια, welche dem Vater allein zukommt, abgerechnet — als vollkommen gleich gedacht werden 9). Wesen einer Gattung können ferner unabhängig von einander seyn, und sind nicht gerade immer von einander entstanden, der Sohn hingegen ist von dem Vater 10). Endlich bey Dingen von derselben Gattung kann eins ohne das andre da seyn, hingegen der Sohn kann nicht ohne den Vater gedacht werden, und umgekehrt bringt das Wesen des Vaters mit sich, daß auch der Sohn da sey 11). Der Vater und

---

6) Athanas. in Arianos orat. IV. p. 459 orat. V. p. 519. Hilar. de Synodis p. 1187. seqq. De trinitate l. IV. p. 828. seqq.

7) Basil. ep. 145. Opp. t. III. p. 145. Homil. XXIV. Opp. t. II. p. 193. cf. Athan. de Syn. p. 927.

8) Greg. Naz. orat. XXXV. p. 562. orat. XXXVII. p. 598 et 601. Gregor. Nyss. cur non tres sint Dii ad Ablavium.

9) Gregor. l. c.

10) Athan. expos. Symb. p. 241.

11) Athan. in illud: Omnia tradita sunt mihi. Opp. t. I. p. 152. De Synodis p. 928. *Basil.* ep. 38. p. 121.

und der Sohn sind daher deswegen eins, weil zwischen ihnen eine Gleichheit sich findet, wie sie nie zwischen zwey andern Dingen statt haben kann, oder weil der Sohn ganz einerley Beschaffenheit mit dem Vater hat (τοιουτος ἐςι ὑιος ὁ πατης 12).

§. 52.

Schriftbeweise der Arianer.

Zur vollständigen Kenntniß des arianischen und des katholischen Lehrbegriffs ist es nicht genug, die unterscheidenden Lehrsätze beider zu wissen; sondern auch die Waffen, womit man gegen einander kämpfte, verdienen eine nähere Betrachtung. Beide streitende Theile beriefen sich auf die heilige Schrift, stützten sich auf Vernunftbeweise und schützten sich mit dem Ansehn der Tradition.

Ueber den Gebrauch der heiligen Schrift bey diesem Streite hat Faustin, ein Presbyter von der Parthey Lucifers, zwey treffliche Regeln gegeben, die eine, daß man nach dem Sinne der Schrift seinen Glauben einrichten, nicht aber seine Meinungen in die heiligen Bücher hineintragen solle; die andre, daß man nicht auf die Menge sondern auf das Gewicht der biblischen Zeug=

12) Athan. orat. in Ar. II, p. 326.

Zeugnisse einen Werth legen dürfe 1). Allein die Katholischen sowohl als die Arianer haben diese Vorschriften unaufhörlich übertreten, wie die folgende Beschreibung zeigen wird.

Wir wenden uns zuerst zu den Schriftbeweisen der Arianer. Diese fanden in der Stelle Sprüchw. 8, 22. nach der LXX.: ἐκτισε με ὁ Θεος ἀρχην των ὁδων ἀυτου, das deutlichste und entscheidendeste Zeugniß für ihre Lehre. Daß unter der Weisheit, welche Salomo redend einführt, der Logos oder Sohn Gottes zu verstehen sey, war die einstimmige Meinung aller Christen, welcher auch die Katholischen weder widersprechen wollten, noch durften. Kann man, konnten daher die Arianer unter dieser Voraussetzung sagen, eine bestimmtere Erklärung verlangen, daß der Sohn, durch welchen Gott die Welt schuf, ein Geschöpf sey.

Bey dem hohen Ansehn, worin die Alexandrinische Uebersetzung damals stund, und bey der Unbekanntschaft der Kirchenlehrer mit dem hebräischen Texte, fielen die Katholischen nicht auf den einfachen Ausweg,

---

1) Scripturae divinae ob hoc editae sunt, ut secundum illarum sensum nostram fidem dirigamus, non ut nostros sensus sacris dictionibus inseramus. Faustin. de trinitate contra Arianos p. 68. ed. Oxon. In divinis vocibus non numerus testimoniorum sed auctoritas requirenda est, quae idonea est, etiamsi una voce proferatur. Ib. p. 75

weg, jene Uebersetzung für unrichtig zu erklären 2). Sie verrathen vielmehr ihre nicht geringe Verlegenheit durch die Verschiedenheit ihrer Erklärungen, und durch die gewagten Auskunftsmittel, wozu sie ihre Zuflucht nehmen. Bald wollen sie, daß εκτισε für εκτησατο stehe, und daß also der Gedanke vorgetragen werde, der Sohn habe seine Herrschaft (wie seine Natur) von dem Vater 3), in welcher Erklärung schon Dionysius Bischoff zu Rom mit seinem Beyspiele vorangegangen war 4). Bald soll das Schaffen hier, vermöge des Parallelismus mit der andern Hälfte des Verses nichts anders als zeugen bedeuten 5). Bald — und das war die gewöhnlichste, obgleich sehr gezwungene Erklärung — sollen die Worte: Der Herr hat mich geschaffen, nicht auf den Ursprung des Logos, sondern auf seine Menschwerdung und auf seine Geburt aus Maria bezogen werden, dahingegen die an-

---

2) Eusebius von Cäsarea (de theologia ecclesiastica l. III. c. 2. p. 152.) Epiphanius (Ancor. c. 44.) und Basilius (contra Eunom. l. II. p, 256.) bemerken zwar, aufmerksam gemacht durch die Version des Aquilas, daß vielleicht für ἐκτισε εκτησατο stehen sollte, allein ohne Gewicht auf diese Bemerkung zu legen.

3) Euseb. de theologia ecclesiast. l. III. c. 2. p. 151. Meletius bey Epiphanius haer. LXXIII. nro. 31.

4) Handbuch 1r Band S. 462.

5) So erklärten es die sogenannten Semiarianer Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea. Epiph. haer. LXXIII. c. 20. Hilarius hält diese Erklärung für rechtglaubig, aber für ungeschickt de trinitate l. XII. c. 50.

dern Worte des Verses: Vor allen Hügeln zeugte er mich, von der ewigen Geburt des Sohnes zu verstehen seyen 6). Ausserdem suchte man die Beweiskraft dieser Stelle durch die Erinnerung zu schwächen, daß sie aus einem dunkeln bilderreichen Buche genommen sey, in welchem vieles nicht eigentlich verstanden werden dürfe 7). Einige Katholische sprachen sogar, wie Gregorius von Nazianzus erzählt, den Sprüchen des Salomo, wegen der nachher von dem Verfasser begangenen Sünden, alles beweisende Ansehn ab, oder sie erklärten die Beschreibung der Weisheit für eine Prosopopöie einer göttlichen Eigenschaft, worin jedoch Gregor ihnen nicht beytreten will 8).

Einen andern Hauptbeweis nahmen die Arianer aus dem Ausspruch Jesu: Der Vater ist größer als ich Joh. 14, 28., wo also der Sohn selbst seine Ungleichheit mit dem Vater versichere. — Die Katholischen setzten ihnen hierbey eine doppelte Antwort entgegen. Sie verstanden entweder mit den Arianern diese Stelle von dem Logos oder der göttlichen Natur Christi

6) Marcellus von Ankyra wurde wegen dieser Erklärung von Eusebius getadelt. (Euseb. contra Marcellum l. II. p. 45. seqq. Sie findet sich aber auch bey Athanasius, welcher sehr oft auf sie zurückkommt z. B. Orat. III. in Arianos p. 417. De decretis Synodi Nicaenae p. 261. 262. Expos. fidei p. 241., dann bey Basilius ep. 8. bey Hilarius de trinitate l. XII. c. 35. seqq. und bey andern.

7) Athanas. orat. in Ar. III. p. 415. Epiphan. Ancor. c. 42.

8) Greg. Naz. orat. XXXVI. p. 578.

Christi, und gaben alsdann eine gewisse Subordination des Sohnes unter den Vater zu, welche jedoch schlechterdings nicht in der Ungleichheit der Natur oder in einem spätern Daseyn, sondern blos darin gesucht werden dürfe, daß der Sohn sein Daseyn von dem Vater habe 9), oder sie nahmen an, daß Christus blos von seiner menschlichen Natur, oder von dem Zustande seiner Erniedrigung geredet habe 10).

Einen dritten Beweis bot den Arianern die Stelle Marc. 13, 32. dar. Wenn auch der Sohn, folgerten sie, die Stunde des Gerichts nicht weis, so kann ihm keine unbeschränkte Allwissenheit wie dem Vater zugeschrieben werden. — Die Katholischen fühlten das Gewicht des Einwurfs und scheuten, um ihn wegzuwälzen, auch die härtesten Deutungen nicht. Ambrosius schnitt den Knoten, den er nicht lösen konnte, rasch entzwey, und erklärte die Worte neque filius für ein fremdes Einschiebsel 11). Athanasius, Epiphanius und Gregor von Nazianzus kennen und berühren zwar schon die Antwort, welche die spätere kirchliche Dogmatik giebt, daß von Jesu als Menschen die Rede sey, allein sie scheinen sich dadurch nicht befrie-

digt

9) Athanas. orat. in Arianos III. p. 365.
Gregor. Naz. orat. XXXV. p. 572
Hilar. de trinit. l. IX. c. 51 — 53.

10) Basil. ep. 8. p. 84.
Ambros. de fide l. III. c. 4.

11) Ambros. de fide l. V. c. 7.

digt zu halten, und sinnen auf mancherley Wendungen. Athanasius glaubt, Jesus habe zwar den Gerichtstag gewußt, aber um seiner Jünger willen sich gestellt, als ob er ihn nicht wisse 12). Nach Epiphanius giebt es zweyerley Arten der Kenntniß, eine des Wissens, die andere des Wirkens. Von der letzten, spricht Jesus, und er wisse den Tag des Gerichts nicht, heißt nur, er habe es noch nicht gehalten 13). Gregor von Nazianzus meint, der Sohn schreibe blos deswegen dem Vater die alleinige Kenntniß des Gerichtstages zu, um demselben als der höchsten Grundursache seine Ehrerbietung zu beweisen 14). Basilius beruft sich wie Athanasius auf die ökonomische Lehrart, fügt aber hernach eine andere Erklärung bey, die zu armselig ist, als daß sie hier angeführt zu werden verdiente, und setzt, vermuthlich weil er selbst dies fühlte, hinzu: Wer etwas Besseres weis, trage es vor, und Gott wird ihn statt unsrer belohnen 15).

Nicht weniger wurden Joh 17, 3 und Luk. 18, 19. von den Arianern als Zeugnisse angeführt, daß Christus sich selbst nicht für Gott im eigentlichen höchsten Sinne habe ausgeben wollen. Die Katholischen antworteten, daß in der ersten Stelle der Vater nur im Gegen-

12) Athan. orat. IV. p. 493.

13) Epiphan. Ancor. c. 16 — 22.

14) Gregor, orat. XXXVI. p. 588.

15) Basil. ep. 8. p. 85. cf. ep. 236. p. 360. seqq.

Gegensatze gegen die heidnischen Götter, nicht aber zur Ausschließung seines ihm gleichen Sohnes wahrer Gott genannt werde, daß hingegen in der andern Stelle Jesus den Namen des Guten blos deswegen von sich ablehne, weil ihn der Fragende für einen blosen Menschen gehalten habe 16).

Weiter benutzten die Arianer zur Bestätigung ihrer Meinung alle diejenigen Stellen, worin die Würde des Sohnes als ihm mitgetheilt beschrieben wird, z. B. Matth. 28, 18., welche Stelle Athanasius auf den Auftrag des Erlösungswerkes, nicht aber auf die Herrschaft über die Geschöpfe bezieht 17). Eben so sehr hielten sich die Arianer an diejenigen Aussprüche, worin von der Erniedrigung, dem Leiden und Sterben des Sohnes geredet wird. Alles dieses, schlossen sie, lasse sich nicht denken, wenn dem Sohne die höchste, dem Vater gleiche Gottheit beygelegt werde. Die Katholischen verwahrten sich gegen diesen Einwurf durch die Bemerkung, daß man das Göttliche und Menschliche in Christo wohl unterscheiden, und die Leiden und Unvollkommenheiten nur dem letzten beylegen dürfe 18).

Das

16) Gregor. Naz. orat. XXXVI. p. 586. Hilar. de trinitate l. IX. c. 15 — 17 et 28 — 42. Athan. in Arianos orat. IV. p. 459 et 461.

17) Athan. in illud: Omnia tradita sunt mihi Opp. t. I. p. 449. Orat. IV. in Ar. p. 488. seqq.

18) Z. B. Athan. orat. IV. p. 483. ep. 2. ad Serap. Spir. non esse creaturam. Opp. t. I. p. 171. Hilar. de trinit.

Das Angeführte wird hinreichend seyn, um von den biblischen Beweisen der Arianer und den Antworten, welche die Katholischen darauf gaben, einen deutlichen Begriff zu machen. Obgleich die Arianer noch auf einige andre Stellen Apostelgesch. 2, 36. Hebr. 3, 1. Joh. 20, 17. 1 Cor. 15, 28. Joh. 5, 19. sich beriefen; so läßt sich doch aus dem, was ich schon angeführt habe, leicht einsehen, wie sie diese Stellen benutzten, und was ihnen ihre Gegner dabey entgegensetzten.

§. 53.

Schriftbeweise der Katholischen.

Wie die Arianer ihren Lehrbegriff durch entscheidende Aussprüche der Bibel erweisen zu können glaubten, so waren auch die Katholischen von ihrer Seite vollkommen überzeugt, daß ihre Lehre in der Bibel auf das deutlichste und festeste gegründet sey. Wir werden also auch ihre biblischen Beweise darzulegen haben, wobey aber die Antworten, welche die Arianer darauf gaben, nicht vollständig uns überliefert worden sind.

Zuerst stützten sich die Katholischen auf Joh. 1, 1. wo der Logos Gott genennt wird. Da aber die Arianer ohne

---

l. IX et X. Umständlicher wird hiervon bey dem Dogma von der Person Christi gehandelt werden müssen.

ohne Bedenken zugaben, daß der Logos Gott sey, so legten ihre Gegner ein vorzügliches Gewicht auf die Worte: Der Logos war im Anfange. Der Logos, schlossen sie, kann keinen Anfang gehabt haben, denn er war ja schon im Anfange vorhanden 1).

Vorzügliche Beweiskraft suchten die Katholischen in den Worten Jesu: Der Vater und ich sind eins Joh. 10, 30. Die Arianer erwiederten, daß Jesus nicht von einer Einheit oder Gleichheit der Natur, sondern von der Einheit oder Uebereinstimmung der Gesinnungen rede, und erwiesen die Richtigkeit ihrer Einwendung durch ähnliche Stellen Joh. 17, 22. Apostelgesch. 4, 32. Anstatt den hierdurch unbrauchbar gemachten Beweis aufzugeben, suchten die Katholischen ihn durch künstliche Wendungen zu retten. Da der Sohn, meint Athanasius (und begeht dadurch eine petitionem principii), von den andern Dingen weit unterschieden ist, so muß auch seine Einheit mit dem Vater von ganz anderer Art seyn als die unsrige. Jesus kann in jener Stelle nicht von Uebereinstimmung der Gesinnungen reden, denn in diesem Sinne wäre ja auch der Teufel (vor seinem Falle) eins mit Gott gewesen 2). Hilarius hingegen nimmt an, daß auch in der von den Arianern angeführten Parallelstelle Joh. 17, 22. nicht eine moralische, sondern eine wirkliche

1) Basil. contra Eunom. l. II. p. 250. Ambros. de fide l. I. c. 5. cf. Isidor. Pelus. l. IV. ep. 141.

2) Athan. orat. in Arianos IV. p. 570. seqq.

liche Einheit der Christen mit Gott, welche durch den Genuß der Sacramente bewirkt werde, zu verstehen sey 3).

Nicht weniger bauten die Katholischen auf die Stellen Joh. 10, 38. Joh. 14, 9. Joh. 16, 9. Hebr. 1, 3., und folgerten aus ihnen, daß der Sohn alle die Eigenschaften und Vollkommenheiten wie der Vater, und also mit diesem gleiche Natur und Würde haben müßte 4). Die Arianer antworteten hierauf, daß alle jene Stellen auch mit ihrem Lehrbegriffe sich vereinigen liessen. Der Vater sey in dem Sohne, und der Sohn in dem Vater, weil der Sohn alle seine Werke demjenigen zuschreibe, welcher ihm zu denselben Kraft gegeben habe. Wer den Sohn sehe, sehe den Vater, und der Sohn sey das Ebenbild des Vaters, weil dieser ihn sich vollkommen ähnlich gemacht habe.

Athanasius gebraucht auch den Beweisgrund, daß Christus Gottes Macht und Weisheit (1 Cor. 1, 24.) genannt werde, und man doch nicht sagen könne, daß Gottes Macht und Weisheit einen Anfang genommen hätten. Als hierauf Asterius und andere Arianer, um die Beweiskraft des Schlusses zu entkräften, erinnerten, daß z. B. auch die Heuschrecken in der heiligen

3) Hilar. de trinit. l. VIII. c. 5. seqq.

4) Athan. orat. II. p. 314. seqq. orat. IV. p. 455. Gregor. Naz. orat. XXXVI. p. 590.

gen Schrift eine Macht Gottes genennt würden; so erstaunt Athanasius über die Vermessenheit seiner Gegner, welche den Sohn Gottes mit den Heuschrecken in eine Classe zu setzen sich nicht scheuten 5).

Endlich beriefen die Katholischen sich auf die von dem Sohne Joh. 5, 23. geforderte, und ihm selbst von den Arianern zugestandene Ehre der Anbethung, welche doch unmöglich einem Geschöpf zukommen könne. Der Sohn muß, da ihn selbst die Engel anbethen, Hebr. 1, 3. und da ungleichartigen Wesen nicht gleiche Ehre gebühren kann, dem Vater gleich und im eigentlichen Sinne Gott seyn 6).

Daß die Stelle 1 Joh. 5, 7. bey diesen Streitigkeiten nicht gebraucht wurde, ist längst als ein Beweis ihrer Unächtheit angemerkt worden. Nur ist auch zu erinnern, daß die Stelle Röm. 9, 5. eben nicht häufig angewendet wurde. Athanasius und Hilarius beziehen zwar die in ihr vorkommende Doxologie auf den Sohn 7), die meisten hingegen selbst unter den katholischen Lehrern beziehen sie auf den Vater.

§. 54.

---

5) Athan. orat. II p. 317. seqq.

6) Id. orat. III. p. 394. Epiphan. Haer. LXIX. c. 31 et 36. Hilar. de trinitate l. IX. nr. 23.

7) Athan. orat. III. p. 317. Hilar. l. VIII. c. 37.

§. 54.

Vernunftbeweise der Arianer und der Katholischen.

Eben so oft und noch umständlicher wurde der Arianische Lehrbegriff aus Vernunftgründen vertheidigt und bestritten, und auch hiervon heben wir das Wichtigste aus.

Beide streitende Theile legten den Begriff des Zeugens zum Grunde, und zogen daraus gerade entgegengesetzte Folgerungen. Wenn der Sohn gezeugt ist, so muß der Zeugende früher da gewesen seyn als der Gezeugte, und der Sohn muß also einen Anfang des Daseyns gehabt haben. So schlossen die Arianer, und sie führten diesen Schluß durch einige Vergleichungen aus, welche ihm auch bey Ungelehrten sehr vielen Eingang verschaffen mußten 1). Eine eigentli: Zeugung, sagten sie ferner, läßt sich ohne Leiden, Verminderung oder Absonderung nicht denken, welches alles auf Gott nicht anwendbar ist; man muß daher dieses Wort, wenn es von Gott gebraucht wird, im uneigentlichen Sinne für Erschaffung nehmen 2).

Die Katholischen schlossen gerade auf die umgekehrte Art. Man muß freilich bey der göttlichen Zeugung

1) Beyspiele davon hat Athanasius aufbehalten. Orat. in Arianos II. p. 529.

2) Epiphan. haer. LXIX. nro. 15.

gung alles Unvollkommene und Veränderliche, was bey menschlichen Zeugungen stattfindet, absondern, allein man muß doch den Hauptbegriff, welcher jeder Zeugung zum Grund liegt, festhalten, und dieser besteht darin, daß der Gezeugte einerley Natur mit dem Zeugenden habe 3). Da der Sohn von allen andern Dingen unterschieden, und der Eingebohrne des Vaters genennt wird, so kann er nicht auf dieselbe Art wie die Geschöpfe entstanden, und seine Zeugung kann keine Erschaffung seyn. Bey menschlichen Zeugungen ist freilich der Zeugende früher da, als der Gezeugte, aber bey der göttlichen darf man an keine Zeit denken 4).

Athanasius versuchte aus der Natur Gottes die Ewigkeit des Sohnes zu erweisen. Daß Gott Vater ist, ist ohne Zweifel etwas Gutes, er muß daher allezeit Vater gewesen seyn, denn sonst würde man einräumen müssen, daß ihm, ehe der Sohn da war, etwas Gutes gefehlt habe. Der berühmte Kirchenlehrer übersah den Fehler nicht, der seinen Beweis drückte, daß nämlich durch ihn eben so gut die Ewigkeit aller Ge-

---

3) Ἐι μεν γαρ ὁλως γεγεννηκεν ἐξ ἀυτου τον ὑιον ἀδυνατον μη ἰσον ἐιναι τω πατρι και ὁμοιον. Παν γαρ το γεννων ὁμοιον ἑαυτω γεννα, και ὀυ μονον ὁμοιον, ἀλλ ἰσον τη ταυτοτητι. ἀνθρωπος γαρ ἀνθρωπον γεννα, και Θεος Θεον. Epiph. haer. LXXVI. nro. 6.

4) Gregor. Naz. orat. XXXV. p. 564. Hilar. l. XII. p. 1120. seqq. Athan. orat. II. p. 330. seqq.

Geschöpfe dargethan werden könnte, und sucht ihm durch die Bemerkung abzuhelfen, daß jemand wohl Schöpfer oder Werkmeister heissen könne, ohne etwas zu wirken, allein nicht Vater, ohne einen Sohn zu haben 5).

Ein anderes Argument, dessen sich die Katholischen bedienten, war noch schwächer. Der Sohn ist die Weisheit, oder der Verstand (λογος) Gottes. Nun würde es ungereimt seyn, zu sagen, daß Gott jemals ohne Verstand oder Weisheit gewesen sey, also läßt sich kein Anfang des Daseyns dem Sohne zuschreiben. Es ist schwer zu begreifen, daß Männer, wie Athanasius 6) Gregor von Nazianzus 7) und Basilius 8) sich entschliessen konnten, nach dem Vorgange des Bischoffs Alexander einen Beweisgrund zu gebrauchen, welcher nicht nur auf einem offenbaren Wortspiele beruhte, sondern auch den Gegner die schönste Gelegenheit gab, sie als Sabellianer anzuklagen, welche den Sohn für eine blose Eigenschaft Gottes hielten. Nur unbedachtsame Nachahmung der Alten, welche freilich eben so geredet hatten, oder die Begierde, jeden Beweisgrund ohne Auswahl zu ergreifen, wenn er nur zu ihrem Zwecke führte, konnte sie zu dieser Verirrung verleiten.

Die

5) Athan. orat. II. p. 335. seqq.

6) Id. orat III. p. 403.

7) Gregor. Naz. orat. XXXV. p. 574.

8) Basil. contra Eun. l. II. p. 252.

Die Arianer von ihrer Seite setzten voraus, was auch ihre Gegner zugaben, daß der Vater allein ungezeugt (αγεννητος) sey, und schlossen daraus, daß der Sohn einen Anfang habe, und geschaffen sey. Sie bedienten sich dabey entweder des Vortheils, welchen ihnen die Vieldeutigkeit des Wortes ἀγεννητός darbot (welches daher Athanasius sorgfältig erklärt) 9), oder sie folgerten wie Eunomius, weil das Wesen des Vaters im Ungezeugtseyn bestehe, so müsse der Sohn als gezeugt ein von dem Vater ganz verschiedenes Wesen haben 10). Basilius erwiedert, daß Ungezeugtseyn nicht das Wesen, sondern nur ein Verhältniß in Gott, oder die Art des Bestehens ausdrücke, und daß daher der Sohn, obgleich gezeugt, doch dem Wesen nach Gott gleich seyn könne 11).

Wenn der Logos keinen Anfang hat, sagten ferner die Arianer, so ist er ungezeugt, und also nicht ein Sohn, sondern ein Bruder des Vaters, und es gäbe dann zwey ewige ungezeugte Grundwesen. Diese Folgerung weisen die Katholischen durch die Antwort ab, daß der Sohn eine zwar anfangslose, demungeachtet aber von dem Vater abgeleitete Existenz habe 12).

Oefters

9) Athan. de decretis Syn. Nic. p. 278. seqq.

10) Eunomii Apolog. nro 7 et 11. in Opp. Basilii t. I. p. 620. seqq.

11) Bas. adv. Eunom. l. II. p. 262. seqq. cf. Gregor. Naz. orat. XXXV. p. 568.

12) Basil. ep. 52. p. 145. al.

Oefters suchten auch die Arianer mit folgendem Einwurfe die Katholischen in Verlegenheit zu setzen: Entweder hat Gott den Sohn mit Willen oder ohne Willen gezeugt. Im letzten Falle wäre Gott einem Zwange unterworfen, welches undenkbar ist Im ersten Falle hat der Sohn sein Daseyn durch den Willen Gottes, der Wille war also früher da als der Sohn, und dieser ist folglich nicht ewig. — Die Katholischen leugneten die Bündigkeit des Dilemma, und setzten den Arianern ähnliche Fragen entgegen, z. B. ob Gott mit Willen oder ohne Willen allmächtig sey 13)?

Mit Scharfsinn und wirklicher Ueberlegenheit griffen endlich die Katholischen den Arianischen Hauptsatz an, daß der Sohn von Gott zu dem Ende hervorgebracht sey, um sich seiner als eines Werkzeuges bey der Weltschöpfung zu bedienen, weil die Geschöpfe die unmittelbare Wirkung des höchsten Gottes nicht hätten ertragen können Gegen ihn bemerkt Athanasius, welcher diesen Punct am vollständigsten untersucht hat, zuerst, daß es eine Gottes unwürdige Vorstellung sey, als ob der Allmächtige eines Werkzeuges bedurft hätte, oder als ob es ihm, welcher doch für die kleinsten Dinge sorgt, unanständig gewesen wäre, die Welt (unmittelbar) hervorzubringen. Er erinnert zweytens, daß jene Meinung auf eine Ungereimtheit führe. Wenn nämlich angenommen wird, die Geschöpfe hätten Gottes

13) Athanas. orat. IV. p. 509. seqq. Gregor. Naz. orat. XXXV. p. 565.

tes schaffende Hand nicht ertragen können, und man doch den Sohn für ein Geschöpf hält; so würde folgen, daß auch er Gottes schaffende Hand nicht habe ertragen können. Man würde also ein neues Mittelwesen annehmen, und so ins Unendliche fortgehen müssen. Drittens zeigt Athanasius, daß nach dieser Theorie der Sohn geringer als alle andre Dinge seyn müsse, weil diese um ihrer selbst, er hingegen um ihrer willen hervorgebracht sey, er also nur Mittel, sie hingegen Zweck wären 13).

§. 55.

Gründe aus der Tradition.

Da die Tradition damals in so hohem Ansehn bey den Christen stund, so war es kein Wunder, daß jeder streitende Theil dem andern den Vorwurf der Neuerung machte, und sich rühmte, das Zeugniß des Alterthums auf seiner Seite zu haben. Nach demjenigen, was schon §. 39. bemerkt worden ist, wird sich leicht beurtheilen lassen, wie weit jeder Theil hierin recht oder unrecht hatte.

Athanasius macht zwar den Arianern den Vorwurf, es errege Verdacht gegen sie, daß sie nicht in Zeugnissen der Schrift oder in Gründen, sondern in dem Ansehn-

13) Athan. orat. IV. p. 395. seqq. cf. de decretis Synodi Nicaenae p. 256.

sehn der Menschen eine Stütze suchten 1). Dennoch verschmäht er selbst das Beweismittel nicht, welches er an seinen Gegnern tadelt. Er stellt die Arianer als Menschen vor, welche den alten apostolischen Glauben von sich geworfen, neue böse Dinge erfunden, eine neue Ketzerey aufgebracht haben 2). Da die Arianer auf die ihnen günstige Zeugnisse des Dionysius, Bischoffs von Alexandrien, sich beriefen, so wendet der eifrige Vertheidiger der Nicänischen Synode in einer eignen diesem Gegenstande gewidmeten Schrift alle Mühe nnd Kunst an, um ihnen diese Stütze ihrer Meinungen zu entwinden, und nimmt dabey zu dem Nothbehelf seine Zuflucht, alle den Arianern vortheilhafte Stellen des Dionysius aus einer blosen Herablassung oder klugen Verstellung desselben zu erklären. Nicht weniger sucht er zu zeigen, daß andere ältere berühmte Lehrer, wie Origenes und Theognostus, nicht mit den Arianern, sondern mit dem Nicänischen Glauben harmonirten 3).

Athanasius bedient sich noch einer andern Wendung, um durch Hülfe der Auctorität die Arianer zu Boden zu schlagen, oder wenigstens verhaßt zu machen. Er beschreibt sie nämlich als schon verurtheilte Verbrecher, mit welchen man gar nicht mehr sich einzulassen

1) Athan. de sententia Dion. Opp. t. I. p. 449. 550.

2) Orat. II. in Arianos p. 308.

3) De decretis Synodi Nicaenae p. 274. seqq.

sen nöthig habe, da ihnen gar nicht zustehe, die Gerechtigkeit des über sie gesprochenen Urtheils in Anspruch zu nehmen, sondern sie vielmehr schuldig wären, sich von der an ihnen verdammten Gottlosigkeit los zu machen. Er betrachtet also die Schlüsse der Nicänischen Kirchenversammlung als unwiderruflich entscheidend, bey denen daher nicht Widerspruch, sondern nur Unterwerfung statt finde 4). Konnten nicht die Gegner des Athanasius seine auf den Synoden von Tyrus und Antiochien beschlossene Absetzung mit gleichem Rechte für unwiderruflich ansehen?

Noch von einer andern Seite greift Athanasius die Arianer an. Wir, sagt er, nennen uns Christen, hingegen unsre Gegner heissen Arianer, und geben schon durch diesen Namen zu verstehen, daß sie nicht Christus sondern den Arius, wie die Marcioniten den Marcion, zum Lehrer und Führer angenommen haben, und deswegen sind sie für keine Christen zu halten 5). Der gute Bischoff vergaß in der Hitze des Streites, daß die Arianer, wenn sie die Oberhand behielten, dieses von Tertullian erborgte Argument umgekehrt, und sich selbst die katholische Kirche, ihre Gegner aber Athanasianer oder Homousiasten würden genannt haben.

4) De Decret. Syn. Nicaenae p. 250. 251.

5) Orat. II. in Ar. p. 308 et 309.

In dem plötzlichen Tode des Arius findet endlich der Alexandrinische Bischoff ebenfalls ein Strafgericht Gottes, und einen einleuchtenden Beweis von der Falschheit der Arianischen Lehrsätze 6).

§. 56.

Gründe für und wider ὁμοουσιος.

Da der Ausdruck ὁμοουσιος das Unterscheidungswort der Katholischen geworden war, so zogen sich alle Angriffe und Vertheidigungen auf dasselbe hin, und die Arianer nahmen biblische Beweise, Vernunftgründe und Tradition zu Hülfe, um dasselbe als verdächtig und verwerflich vorzustellen.

Zuerst erregten die Arianer deswegen Zweifel gegen jenen Ausdruck, weil er unbiblisch sey. — Ihr habt kein Recht, erwiederten die Katholischen, diese Einwendung zu machen, denn die Formeln, welche ihr gebraucht, der Sohn sey ein Geschöpf, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, der Sohn sey aus nichts und andere mehr, kommen ja eben so wenig in der Bibel vor. Ferner behaupteten sie, daß, wenn gleich nicht das Wort, doch die mit diesem Worte bezeichnete Sache in der Bibel vorkomme, daß die Umstände den Gebrauch desselben nöthig gemacht hätten, um dadurch den Arianern ihre Ausflüchte und künst-

6) Epistolae ad solitariam vitam agentes Opp. tom. I. p. 809.

künstliche Wendungen abzuschneiden, daß endlich dasselbe schon von ältern Lehrern vor der Nicänischen Synode gebraucht worden sey 1).

Weiter fanden die Arianer jenes Wort bedenklich, weil es zu falschen Vorstellungen z. B. von einer Veränderlichkeit oder Trennung Gottes entweder nothwendig führe, oder doch sehr leicht dazu Gelegenheit gebe. Das letzte geben die Katholischen zu, leugnen aber das erste, und suchen sich gegen alle falsche Vorstellungen durch ausführliche Erklärungen zu verwahren 2).

Endlich setzten die Arianer dem Worte ὁμοουσιος das Ansehn der Antiochenischen Kirchenversammlung entgegen, auf welcher dieses Wort gegen den Paul von Samosata förmlich verdammt worden sey. Die Vertheidiger des Wortes getrauten sich zwar nicht die Sache selbst in Zweifel zu ziehen, behaupteten aber, daß jene Verurtheilung nur den Misbrauch nicht den rechten Gebrauch betroffen hätte, und daß die vielfache Bosheit der Ketzer auch mancherley Gegenmaasregeln erfordere 3).

In der ganzen bisherigen Darstellung der Beweise, welche Arianer und Katholische gebrauchten, wird es sicht-

1) Athanas. de decretis Synodi Nic. p. 251 — 274.

2) Hilar. de trinitate l. IV. p. 828 — 830. Athanas. de Synodis p. 916. seqq.

3) Athan. de Synodis p. 917 — 921. cf. Hilar. de Synodis nro. 86.

sichtbar genug, wie wenig beide Theile von dem Tadel frey sind, schwache Gründe und Sophismen häufig gebraucht zu haben. Leere Spitzfindigkeiten und Künsteleyen sind beiden eigen, doch dürfte in den Schriftbeweisen der Arianer weniger Künsteley, und in ihren Vernunftbeweisen mehr Spitzfindigkeit zu finden seyn 4).

§. 57.

Eusebius von Cäsarea.

Bisher sind die kämpfenden beiden Hauptpartheyen beschrieben worden, allein ausser ihnen machten sich einige einzelne Männer und Partheyen durch eigne Vorstellungen über das streitige Dogma merkwürdig, von welchen also ebenfalls Nachricht gegeben werden muß.

Die Rechtglaubigkeit oder Irrglaubigkeit des berühmten Kirchengeschichtschreibers Eusebius ist sehr verschieden beurtheilt worden, und hat sowohl in ältern als neueren Zeiten Streitigkeiten verursacht 1), bey

4) Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß der Geschichtschreiber über die Beweise, wie sie für beide Systeme geführt werden können, sich kein Urtheil anmaaßt, sondern nur über die Art, wie sie damals geführt wurden, urtheilt.

1) Schon die Alten haben ungleich über ihn geurtheilt. Athanasius und Hieronymus erklären ihn für einen Arianer, dagegen hat er an Sokrates einen geschickten Vertheidiger gefunden (Hist. eccles. l. II. c. 21.). Unter den Neueren

bey welchen man nie zur Entscheidung kommen würde, wenn man sich blos an einzelne Stellen und Ausdrücke halten wollte, ohne in den Geist seiner Schriften und seines Systems einzudringen. — Eusebius hatte schon vor dem Ausbruche des Arianischen Streites sich ein System über das Verhältniß des Logos zum Vater gebildet, welchem er auch allem Anscheine nach beständig getreu blieb, ungeachtet er es mit mancherley Wendungen vortrug, und einmal es zu verlassen schien. — Er unterscheidet sehr sorgfältig die Hypostase des Vaters von der Hypostase des Sohnes, und bemüht sich auch den geringsten Schein des Sabellianismus zu entfernen. Ungeachtet er den Sohn Gott

---

haben vorzüglich Clericus (in seinem Leben des Eusebius Bibliotheque universelle t. X. p. 380. und in den epistolis criticis p. 30) und Montfaucon (Collectio nova Patrum t. I. praef. p. XV. seqq.) die Beschuldigung des Arianismus widerholt. Dagegen sprechen Valesius (de vita et scriptis Eusebii vor der Ausgabe der Kirchengeschichte) und Cave (in zwey Abhandlungen, welche der neuesten Ausgabe seiner Historiae litterariae Scriptorum ecclesiasticorum angehängt sind) ihn los. — Die neueste Schrift über diesen Gegenstand: C. D. *Martini* Commentatio de sententia Eusebii Caesareensis de divinitate Christi Rostochii 1795, habe ich nicht erhalten und gebrauchen können. — Uebrigens ist zu bemerken, daß die lateinischen Uebersetzer der Schriften des Eusebius, besonders aber der Demonstratio evangelica sich die Freyheit genommen haben, den Bischoff von Cäsarea weit rechtglaubiger zu machen, als er ist; es ist daher bey ihm doppelt nöthig sich blos an die Urschrift zu halten.

Gott aus Gott, ja so gar αὐτοθεον, d. h. wirklichen wahren Gott nennt 2); so hält er doch den Vater allein im höchsten Sinne für Gott. Er nennt ihn den Weltbeherrscher, den vollkommen gütigen, einen und alleinigen Gott 3), und wiederholt den schon von ältern Lehrern geäusserten Gedanken, daß bey den göttlichen Erscheinungen im A. T. der Sohn verstanden werden müsse, weil der Vater nicht gesehen werden könne 4). Er erklärt sehr bestimmt, daß der Vater früher gedacht werden müsse, als der Sohn 5). Damit steht nicht im Widerspruche, daß er dem Sohne eine ewige Zeugung (γεννησιν ἀιωνιον oder προ χρονων ἀιωνιων) zuschreibt 6); denn er will ihm damit nicht eine absolute Ewigkeit, sondern nur ein Vorherdaseyn vor allen Geschöpfen, als mit deren Hervorbringung erst die Zeitalter (αιώνες) anfangen, zueignen. Ferner leitet er das Daseyn des Sohnes von dem freyen Willen des Vaters her, und hält die Vergleichung eines Lichtes und Glanzes für unpassend für das Verhältniß des Vaters und Sohnes, weil das Licht von dem

---

2) Oratio de laudibus Constantini c. 12. Hist. eccles. l. X. c. 4. p. 575.

3) Hist. eccles. l. c. p. 573.

4) Demonstr. evang. l. I. c. 5. Histor. eccles. l. I. c. 2.

5) Προυπαρχειν και προυφεστακαι πατερα του υιου, οστισουν ὁμολογησειεν. Dem. evang. l. V. c. I. p. 215.

6) Z. B. Dem. ev. l. III. p. 149.

dem Glanze dem Wesen nach untrennbar sey 7). Er nennt nicht nur den Vater ohne Bedenken größer als den Sohn 8), wie er auch den letzten nicht neben den ersten, vielmehr nach demselben setzt 9), sondern er äussert auch, daß mit dem Ungezeugten nichts gleiches Wesens (ὁμοουσιον) seyn könne, weil dieser kein Wesen, sondern über das Wesen erhaben (ὀυκ ὀυσια ἀλλ ἐπεκεινα της ὀυσιας) sey 10).

Auf der andern Seite behauptet Eusebius, der Sohn sey auf eine unerklärliche Art gezeugt, man dürfe nicht sagen, er sey aus nichts entstanden, und eben so wenig Schaffen und Zeugen für einerley halten 11). Er lehrt, der Sohn sey aus dem Vater, Gott

---

7) Ἡ μεν ἀυγη ὀυ κατα την προαιρεσιν του φωτος ἐκλαμπει, κατα τι δε το συμβεβηκος ἀχωριστον. ὁ δε ὑιος κατα γνωμην και προαιρεσιν ἐικων ὑπεστη του πατρος, βουληθεις γαρ ὁ θεος γεγονεν ὑιου πατηρ και φως δευτερον κατα παντα ἑαυτω ἀφωμοιωμενον ὑπεστησατο. Dem. ev. l. IV. c. 3.

8) Μονον ἐξ ἀυτου γεννηθεντα Θεον λογον, μετοχη του γεννησαντος αγεννητου και πρωτου και μειζονος, Θεον ἐκ Θεου ἀποφανθεντα. Dem. ev. l. IV. c. 15. p. 173. cf. l. V. c. 11. p. 238.

9) l. VI. p. 257.

10) Praepar. evang. l. XI. c. 21. p. 542. Er betrachtet den Sohn als ein mittleres Wesen zwischen Gott und den Geschöpfen. Dem. evang. l. IV. c. 6. p. 154. Orat. de laudibus Constantini c. 9 et 11.

11) Demonstr. ev. l. V. c. 1. p. 214. 215.

Gott aus Gott, aus dem göttlichen Wesen, obgleich nicht durch eine Trennung, hervorgegangen 12).

Es läßt sich kaum zweifeln, daß die Vorstellungen des Eusebius, welche gewissermassen zwischen den Arianischen und Athanasianischen in der Mitte standen, vor dem Ausbruche des Arianischen Streites die herrschenden im Orient gewesen seyen, da die sämtlichen morgenländischen Glaubensbekenntnisse auf sie zurückkommen, und hieraus wird leicht begreiflich, warum Alexander und sein Nachfolger, als sie von diesen Vorstellungen abweichende Bestimmungen einführen wollten, so vielen Widerspruch im Orient fanden.

Bey dem Ausbruch des Arianischen Streites mochte Eusebius die unreinen Triebfedern, durch welche dieser Streit entstand und verbreitet wurde, äusserst misbilligen, wie sich aus seinen bitteren Klagen über den Neid und die Streitlust der Bischöffe erkennen läßt 13), er mochte auch den Gegenstand des Streites für

12) l. IV. c. 3. p. 149. — Er nennt auch den Sohn φυσει Θεον, φυσικην πατρος ἐικονα, allein nicht im Athanasianischen Sinne einer nothwendigen Zeugung, sondern im Gegensatze eines angenommenen Sohnes. Man soll nicht denken, der Sohn sey erst da gewesen, und nachher Gott oder Sohn geworden; er war es schon mit dem Anfange seiner Existenz, und seiner Natur nach. Demonstr. evang. l. V. p. 227.

13) De laudibus Constantini l. II. c. 61 et 73.

für unwichtig, und tiefere Untersuchungen darüber für gefährlich halten, wie der Beyfall zeigt, womit er das gleiche Urtheil des Kaisers begleitet 14). Deswegen hielt er das Verfahren des Bischoffs Alexanders zu hart, und verwendete sich mit andern morgenländischen Bischöffen, um dem Arius die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu verschaffen 15). Auf der Synode zu Nicäa schlug er ein Glaubensbekenntniß vor, welches wirklich, wenn es angenommen worden wäre, beide Partheyen hätte vereinigen und den Frieden herstellen können. Allein das Ungestüm derer, welche auf einer ausdrücklichen Verdammung der Arianischen Meinungen, und des Wortes ὁμοουσιος bestanden, drang durch. Eusebius, ob er gleich anfangs Bedenklichkeiten hatte, gab, vielleicht aus Friedensliebe, vielleicht aus Furcht vor dem Kaiser, endlich nach, und unterschrieb die Nicänische Glaubensformel. Er fühlte selbst, daß ihm dieser Schritt als eine Verlassung seines bisherigen Lehrbegriffs gedeutet werden konnte, allein es war ihm doch, wenn schon mit einiger Kunst, möglich, den letzten mit der Nicänischen Formel in Harmonie zu bringen. Daß der Sohn Gott aus Gott, ja aus dem Wesen des Vaters sey, hatte er schon selbst ehmals gelehrt. Selbst das Wort ὁμοουσιος widersprach seinen ehmaligen Aeusserungen nicht, wenn er sich darunter nichts weiter als die völlige Unähnlichkeit des Sohnes

14) Ib. c. 71 et 73.

15) Dieses erzählt Eusebius von Nikomedien in seinem Briefe an Paulinus. Theodoreti Hist. eccles. l. I. c. 6.

Sohnes mit den geschaffenen Dingen, und seine vollkommene Aehnlichkeit mit dem Vater dachte 16), und alle körperliche Begriffe davon absonderte. Endlich konnte er sich die Verdammungssätze gefallen lassen, wenn er dieselben als eine Misbilligung unbiblischer von ihm selbst nie gebrauchter Formeln betrachtete. — Daß übrigens Eusebius seine vorigen Ueberzeugungen nicht aufzugeben oder zu verleugnen gedachte, zeigt der Schluß, welchen er dem Kaiser Constantinus beylegt, und welcher mit der absoluten persönlichen Ewigkeit des Logos gar nicht zusammenstimmt 17). — Daß Eusebius in der Folge zu der Gegenparthie des Athanasius trat, welchen er als einen Störer des Kirchenfriedens ansah, daß er in die kirchliche Wiederaufnahme des Arius, so bald dieser sich unanstößig erklärt hatte, willigte, daß er auf die ihm aufgedrungene Nicänische Formel keinen hohen Werth legte, läßt sich aus seiner frühern bisher geschilderten Denkungsart leicht und natürlich erklären.

Auch

---

16) Eusebius hatte schon ehmals den Sohn als ein Bild dargestellt, welches von dem geschicktesten Maler und lebendigmachenden Vater nach der genauesten Aehnlichkeit gearbeitet sey. Dem. evang. l. V, c. 4. p. 227. Unstreitig aber legten die Vertheidiger des Nicänischen Symbolums mehr in dasselbe, als Eusebius darin finden wollte, und der letzte kann wohl von dem Tadel nur so viel in demselben gesucht zu haben, als er finden wollte, nicht ganz freygesprochen werden.

17) Theodoreti hist. eccles. l. I. c. 12.

Auch in seinen spätern Schriften gegen den Marcellus von Ankyra bleibt Eusebius derselben Denkungsart getreu. Mit Eifer bestreitet er jeden Versuch, den Vater und den Sohn als Eine Hypostase vorzustellen, verwahrt sich sowohl dagegen, daß er zwey Götter annehme, als daß er eine Entstehung des Sohnes aus nichts lehre, nennt den Sohn Licht aus Licht, Gott aus Gott, will nicht, daß man ihn ein Geschöpf nenne, und läßt ihn aus dem Vater selbst und nicht auf eben die Art, wie die Geschöpfe, entstehen 18). Dennoch räumt er keine völlige Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ein 19), und glaubt, daß man dem Sohne kein (absolut) ewiges Daseyn beylegen dürfe, weil man sonst zwey Ungezeugte behaupten müsse 20). Endlich erklärt er die ganze Frage über die Art, wie der Sohn gezeugt sey, für unwichtig, und die Bemühung sie zu beantworten für vergeblich 21).

Nach dieser Untersuchung wird sich die Frage, ob Eusebius ein Arianer gewesen sey, leicht und sicher beantworten lassen. Er war keiner, wenn man darunter denjenigen versteht, welcher von Arius gelernt hat, oder ihm unbeschränkt beytritt; vielmehr verwarf er die Unterscheidungssätze des Arius. Er war hinge-

18) De theologia eccles. l. I. c. 8 9 et 11.

19) ὀυκ ἰσοτιμους ὁριζομεθα ib. l. II. c. 7.

20) l. II. c. 12.

21) l. c. p. 72. 73.

hingegen ein Arianer, wenn man diesen Namen allen denjenigen geben will, welche geringen Werth auf die Nicänischen Bestimmungen legten, aus denselben keinen Glaubensartikel machen wollten, oder denen, welche als Gegner des Athanasius auftraten.

§. 58.

Cyrillus von Jerusalem.

Der Lehrbegriff eines andern berühmten Lehrers und Schriftstellers, des Cyrillus von Jerusalem verdient ebenfalls eine nähere Betrachtung. Der Sohn ist — so lehrt er — Gott aus Gott, Licht aus Licht, in allem demjenigen, welcher ihn gezeugt hat, ähnlich 1). Im uneigentlichen Sinne ist Gott Vater von vielen, allein der Natur und Wahrheit nach Vater eines einzigen, des eingebohrnen Sohnes. Er hat nicht in der Zeit erlangt, Vater des Eingebohrnen zu seyn, sondern ist es allezeit gewesen 2); ja man darf sich keine Zwischenzeit zwischen dem Daseyn des Vaters und dem Daseyn des Sohnes denken. Die Zeugung ist ohne Anfang und die Art derselben für alle Geschöpfe uner=

1) Κατα παντα ὁμοιον τω πατρι Catech. IV. nro. 7. Απαραλλακτοι της Θεοτητος χαρακτηρες εισιν ἐν τω ὑιω Cat. XI. nro. 18.

2) Catech. VII. nro. 5.

unerforschlich 3). Gott hat von Ewigkeit aus sich selbst, nicht aber aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) den Sohn gezeugt, dennoch sind nicht zwey Grundwesen, sondern nur eins, der Vater 4). Zwischen zwey Abwegen, dem einen, wenn man sagt, der Sohn war einmal nicht da (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) und dem andern, wo man einen Sohnvater annimmt, führt die richtige Straße mitten hindurch 5).

Nach diesen Erklärungen steht auch Cyrillus in der Mitte zwischen den Arianern und den Athanasianern; allein er ist doch den letzten um einen Schritt näher als Eusebius, weil er alles Vorherdaseyn des Vaters vor dem Sohne ausschließt. Von den Athanasianern hingegen entfernt er sich nicht nur dadurch, daß er das Wort ὁμοουσιος nicht gebraucht, und überhaupt in keine genauere Bestimmungen über die Art der Zeugung eingehen will, sondern auch darin, daß er nicht undeutlich die Zeugung auf den Willen des Vaters zurückführt 6), und etwas stärker als die Katholischen gern

3) Catech. VII. nro 7 et 11. Cyrill nimmt auch den Sohn (und den heil. Geist) von der Zahl der Dinge, welche Gottes Diener sind, aus (Cat. VIII. nro. 5) und nennt sie Theilnehmer an der väterlichen Gottheit Cat. VI. nro. 6.

4) Cat. XI. nro. 14.

5) Catech. XI. nr. 17. Cat. XV. nr. 9. Da Cyrill immer nur diese beiden Meinungen anführt, und das ὁμοουσιος nicht erwähnt, so ist es kaum einem Zweifel unterworfen, daß er den Verehrern dieses Wortes die letzte Meinung zugeschrieben, und sie also für Sabellianer gehalten habe.

6) Cat. XI. nro. 8.

gern sahen, eine, wiewohl nicht knechtische, sondern freywillige Unterwerfung des Sohnes (nach seiner göttlichen Natur) unter den Vater behauptet 7). In beiden Stücken stimmt er mit der herrschenden Denkungsart der morgenländischen Kirche, wie diese z. B. in den Antiochenischen Glaubensbekenntnissen ausgedrückt ist, zusammen.

Bey unpartheyischen Richtern wird es dem Cyrillus allezeit zur Ehre gereichen, daß er zwischen den streitenden Partheyen auf seinem eignen Wege fortgieng, ohne sich von ihrer Streitsucht, welche er öfters beklagt, fortreissen zu lassen, und besonders, daß er durch das Beyspiel seiner Zeitgenossen sich nicht verführen ließ, spitzfindige Untersuchungen über die Natur und Zeugung des Sohnes in den Volksvortrag einzumischen 8). — Uebrigens muß noch erinnert werden, daß Cyrillus, welcher mit den Häuptern der sogenannten Semiarianer in genauen Freundschaftsverbindungen stand, in der Folge, als er von den eigentli-

7) Cat. XV. nro. 30. cf. Cat. X. nro. 9.

8) Es ist Ein Vater, Ein Herr sein Eingebohrner, Ein heiliger Geist der Paraklet. Die Natur oder Hypostase zu erforschen (ein Tadel der Arianer sowohl als der Homousiasten), gieb Dir keine Mühe. Wäre es in der Bibel geschrieben, so würden wir es vortragen. Was darin nicht steht, wagen wir nicht zu bestimmen. Zur Seligkeit ist uns hinlänglich zu wissen, daß der Vater, der Sohn und der heil Geist ist. Catech. XVI. nro. 24.

gentlichen Arianern verfolgt wurde, mit den Katholischen sich vereinigte, und darauf unter den Vätern der zweyten ökumenischen Synode zu Constantinopel eine ausgezeichnete Stelle einnahm 9).

§. 59.

Homöusianer.

Den Eusebius und den Cyrillus kann man gewissermassen halbe Arianer nennen, weil sie zwischen den eigentlichen Arianern und den Katholischen einen Mittelweg zu gehen suchten; allein im engern Sinne hat man diesen Namen denen Lehrern beygelegt, welche das ὁμοιουσιον zum Unterscheidungsworte ihres Lehrbegriffs gewählt hatten 1). Basilius Bischoff von Ankyra, und Georg Bischoff zu Laodicea waren die Häupter

9) Das Wort ὁμοουσιος kommt am Schluße eines an den Kaiser Constantius gerichteten Schreibens vor Opp. p. 354. fehlt aber in einigen Handschriften, und ist wahrscheinlich ein unächter Zusatz.

1) So ist es wenigstens dem späteren Sprachgebrauche gemäß. Nach dem ältern Sprachgebrauche hingegen, welchem z. B. Epiphanius und die zweyte ökumenische Synode folgen, bezieht sich der Name halbe Arianer nicht auf die Lehre vom Sohne, sondern vom heiligen Geiste, und bezeichnet diejenigen, welche, ob sie schon den Sohn für kein Geschöpf halten, doch darin den Arianern beytreten, daß sie den heiligen Geist für ein Geschöpf ansehen.

ter dieser Parthey 2), deren Vorstellungen am sichersten aus den von Epiphanius 3) aufbehaltenen Urkunden einer Synode zu Ankyra im J. 358 sich erkennen lassen. — Sie waren von dem lebhaftesten Unwillen gegen die reinen Arianer, besonders gegen die Eunomianer erfüllt, und hatten eben, um ihrer Ausbreitung sich zu widersetzen, die Kirchenversammlung zu Ankyra veranstaltet. Nicht weniger sorgfältig suchten sie alles das zu vermeiden, was einer Annäherung an Sabellianische Ideen ähnlich sah.

Die versammelten Bischöffe unterscheiden daher Zeugen von Schaffen, und setzen den Begriff einer Zeugung, wenn man alle Nebenvorstellungen absondre, darin, daß der Gezeugte ein dem Zeugenden völlig ähnliches Wesen habe. Man dürfe, folgern sie hieraus, den Sohn durchaus nicht ein Geschöpf nennen, sondern er sey von dem Vater auf eine ganz eigne Art gezeugt. Die Zeugung selbst erklären sie für ein Geheimniß, welches man glauben müsse, ohne die Be-

2) Philostorgius (Hist. eccles. l. II. c. 15. l. IV. c. 4.) nennt den Sophisten Asterius als den ersten, welcher den Sohn ὁμοιουσιόν, oder das vollkommen ähnliche Bild des Vaters genannt habe. — Indeß diente dieses Wort erst später zur Bezeichnung einer eignen Parthey unter den morgenländischen Bischöffen.

3) Epiph. haer. LIII. Sie stehen auch in Mansi Coll. Conc. tom. III. p. 270. seqq. und in Fuchs Bibl. der Kirchenvers. 2. Thl. S. 212. ff.

Beschaffenheit davon erforschen zu können, wobey man jedoch alle unvollkommene und menschliche Gedanken entfernen müsse. Aus dem Begriffe der Zeugung leiten sie dann den Satz ab, daß der Sohn dem Vater dem Wesen nach ähnlich sey (ὁμοιον κατ' ὀυσιαν), und beweisen ihn vornehmlich aus Sprüchw. 8, wovon sie Col. 1, 15 ff. als einen Commentar betrachten, und aus Joh. 5, 26.

Aus eben dem Begriffe der Aehnlichkeit schliessen sie, daß der Sohn nicht derselbe (ταυτος) mit dem Vater sey. Denn was dem andern ähnlich ist, kann nicht einerley oder dasselbe mit ihm seyn. — Ob sie gleich dem Sohne gleiche Eigenschaften und Wirkungen mit dem Vater beylegen, so ordnen sie ihn doch dem Vater unter, und beschreiben diesen als den Urheber eines ihm ähnlichen Wesens (ἀιτιον ὁμοιας ἀυτω ὀυσιας).

Die zu Ankyra versammelten Bischöffe fügten ihrem Synodalschreiben 19 Anathematismen bey, welche alle daraus hinauslaufen, theils die, welche den Sohn für ein Geschöpf, und dem Wesen nach für unähnlich dem Vater halten, theils die, welche den Sohn für denselben (ταυτον) mit dem Vater ansehen, theils endlich diejenigen, welche das Wort ὁμοουσιος gebrauchen, zu verdammen. Warum sie das letzte Wort verwerfen, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, läßt sich aber aus der Art, wie die Verdammungsformel ausgedrückt ist 4) und aus der vorhergegangenen Abhand-

 lung

4) Ἐι τις ἐξουσια και ὀυσια λεγων τον πατερα πατερα τον ὑιου, ὁμοουσιον δε ἠ ταυτουσιον λεγοι τον ὑιον τω πατρι ἀναθεμα ἐϛω.

lung leicht entdecken. Das Wort scheint ihnen deswegen verwerflich, weil dadurch, wie sie glauben, der Unterschied des Sohnes von dem Vater aufgehoben und der Sohn nur als in der Hypostase des Vaters befindlich vorgestellt wird.

Hiernach sind die Homöusianer den Athanasianern sehr nahe; ihre Verschiedenheit betrifft mehr ein Wort, als die Sache 5). Nur den Athanasianischen Begriff von einer nothwendigen Zeugung haben sie nicht, ob sie gleich ihn nicht, wie sonst die Morgenländer zu thun pflegten, ausdrücklich verwarfen. Durch den heftigen Kampf gegen die reinen Arianer und die Verfolgungen, welche sie von diesen erfuhren, näherten sie sich den Katholischen immer mehr, bis sie endlich ganz zu ihnen übertraten. —

Die Katholischen erklären sich über die Homöusianer gewöhnlich mit Mäßigung, ob sie gleich zuweilen auch härtere Urtheile sich erlauben. Diejenigen, sagt Athanasius, welche das übrige im (Nicänischen) Bekenntnisse annehmen, und nur gegen das Wort ὁμοούσιος Bedenklichkeiten haben, dürfen nicht als Feinde ange-

5) Es wird hier vorausgesetzt, daß auch die Anhänger der Nicänischen Synode in der That nicht auf einer numerischen Einheit des Vaters mit dem Sohne bestanden haben, sonst würde die Verschiedenheit größer seyn, da die Homöusianer ohne Zweifel von dieser numerischen Einheit sich entfernt hielten.

angesehen werden. Wir reden mit ihnen — wie mit Brüdern, welche mit uns gleiche Gesinnung haben, und nur in einem Ausdruck von uns verschieden sind. Denn da sie bekennen, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters, und nicht aus einer andern Hypostase sey, da sie ihn nicht für ein Geschöpf, sondern für den ächten und natürlichen Sohn des Vaters halten, welcher allezeit bey dem Vater — sey, so sind sie nicht weit davon entfernt, auch das ὁμοουσιον anzunehmen. Unter sie gehört Basilius von Ankyra in seinen Schriften vom Glauben 6). — Nachher sucht Athanasius zu zeigen, daß durch ὁμοιος κατ' ουσιαν der Begriff von ἐξ ουσιας nicht ganz erschöpft werde. Zinn ist dem Silber, der Wolf dem Hunde ähnlich, doch ist das Zinn nicht aus dem Silber und der Wolf nicht Sohn des Hundes. Wer blos ὁμοιουσιον sagt, erkennt dadurch das ἐξ ουσιας noch nicht an, wer beides, ἐξ ουσιας und ὁμοιουσιον sagt, kann darunter nichts anders als das ὁμοουσιον verstehen. Wer hingegen ὁμοουσιον sagt, drückt damit den Sinn von beyden, dem ἐξ ουσιας und dem ὁμοουσιος

6) Die dem Athanasius so ungewöhnliche sanfte Sprache gegen Männer, welche noch dazu nicht lange vorher sein Lieblingswort ὁμοουσιος mit dem Anathema belegt hatten, verräth eine Absicht, die wohl darin bestehen möchte, die Homöusianer zu den Katholischen ganz herüberzuziehen, damit beide vereint der damals mächtiger werdenden Parthey der reinen Arianer desto besser widerstehen könnten. Nach dem Tode des Constantius änderte Athanasius seine Sprache, wie man aus seinem Briefe an die Afrikaner sehen kann.

ουσιος aus 7) Hernach bemerkt derselbe Schriftsteller, daß das Wort ὁμοουσιος schicklicher sey, weil ὁμοιος nicht bey Wesen, sondern bey Formen und Beschaffenheiten gebraucht, von Wesen hingegen ταυτοτης gesagt werde, und besorgt zugleich, daß der Ausdruck ὁμοιος κατ' ουσιαν auf den Gedanken führen möge, als wenn der Sohn seine Aehnlichkeit nur als ein Gnadengeschenk Gottes auf dieselbe Art wie die Geschöpfe erhalten habe 8). —

Basilius der Große wollte zwar anfangs ὁμοιουσιον nicht billigen 9), hernach aber erklärte er sich, es gelten zu lassen, wenn nur ἀπαραλλακτως hinzugesetzt werde. Alsdann sey es nämlich mit ὁμοουσιος nach dem wahren zu Nicäa festgesetzten Sinne völlig einerley, hingegen ohne jenen Zusatz könne er nicht zufrieden damit seyn, weil auch ein sehr unvollkommenes Gemähde dennoch gewissermassen dem Original ähnlich heissen könne 10). Hilarius endlich behauptet mit vielem Eifer, daß die Ausdrücke similis essentiae (ὁμοιουσιον)

---

7) Athan. de Synodis Arim. et Seleuc. p. 915 et 916.

8) Ib. p. 928. — Gleich vorher hatte er sich geäussert, es sey thöricht und vielleicht gefährlich ὁμοιουσιον und nicht vielmehr ὁμοουσιον zu sagen.

9) Basil. ep. 8. Opp. t. III. p. 81.

10) ep. 9. p. 91.

ουσιον) und unius sive aequalis essentiae (ὁμοουσιον) völlig gleichbedeutend seyen 11).

§. 60.

Marcellus von Ankyra.

Wie einige Lehrer die Mittelstraße zwischen dem eigentlichen Arianismus und dem Nicänischen Glauben zu halten suchten, so geriethen andere Lehrer in den Verdacht, daß sie über die zu Nicäa festgesetzte Glaubensregel auf der entgegengesetzten Seite hinausgegangen und, um sich von den Arianern recht weit zu entfernen, in den Sabellianismus verfallen seyen. Marcellus, Bischoff von Ankyra, gehört in diese Zahl, und sein wahrer Lehrbegriff ist um desto dunkler und streitiger, weil von seinen Schriften nur Bruchstücke vorhanden, und die Urtheile der Alten über ihn sehr getheilt sind. Von den morgenländischen Bischöffen wurde er als ein Irrlehrer verdammt, von den abendländischen als ein unterdrückter Unschuldiger vertheidigt. Indeß aus den Resten seiner Schriften lassen sich doch die Hauptpuncte seiner Vorstellungen ziemlich zusammenhängend darstellen 1).

Marcel-

---

11) Hilar. de Synodis nro. 72 et 73.

1) Nach meiner Einsicht besteht der Hauptfehler, welcher in den Untersuchungen über Marcellus begangen worden ist, darin, daß man dem Urtheil berühmter Lehrer und angesehener Kirchenversammlungen zu viel Gewicht beylegte, ohne

Marcellus hatte schon auf der Synode zu Nicäa sich als einen der eifrigsten Bestreiter des Arius bewiesen, und hernach gegen Asterius, einen dem Arianismus geneigten Schriftsteller, ein Werk von der Unterwerfung des Sohnes unter den Vater herausgegeben, wovon Eusebius, welcher es umständlich bestreitet, mehrere Stellen aufbehalten hat. Aus diesen Stellen läßt sich ersehen, daß Marcellus diejenige Seite des Nicänischen Lehrbegriffs genau ins Auge gefaßt hatte, wo er den Angriffen der Gegner am meisten blosgestellt war. Dieses waren nämlich die Sätze, daß der Sohn von dem Vater gezeugt, und doch dem Vater gleich ewig seyn sollte — zwey Sätze, wovon, wie die Arianer mit vielem Scheine behaupteten, einer den andern aufhob, indem der Zeugende immer früher ge-

---

zu bedenken, daß diese Urtheile oft in politischen Verhältnissen ihren Grund hatten. Athanasius redet vortheilhaft von Marcellus. War aber dieser nicht sein treuer Mitkämpfer gegen die Arianer und der Genoße seiner von den Arianern erduldeten Verfolgungen? War nicht, indem beide bey den abendländischen Bischöffen Schutz suchten und fanden, ihre Sache zu Einer geworden? Wenn dagegen die Morgenländer dem Marcellus allerley Irrthümer vorwarfen, wer ist Bürge dafür, daß sie nicht dem ihnen verhaßten Manne ungerechte Folgerungen aus seinen Sätzen zur Last legten? — Die von Marcellus vorhandenen schriftlichen Ueberreste können daher allein als sichere Quelle seiner Vorstellungen gebraucht werden. Von ihnen ist eine mit Fleiße gemachte brauchbare Sammlung vorhanden. Marcelliana edidit et animadversionibus instruxit Christ. Henr. Georg. Rettberg. Goett. 1794. 8.

gedacht werden müsse als der Gezeugte. Ferner war dem Bischoff von Ankyra nicht entgangen, daß die Arianer mit nicht geringerem Scheine sich auf alle die Stellen beriefen, worin der Sohn als geringer wie der Vater vorgestellt wurde. Alle diese Schwierigkeiten und Einwürfe glaubte Marcellus völlig niederschlagen zu können, wenn er die Ausdrücke Logos und Sohn Gottes, welche von allen andern Schriftstellern der damaligen Zeit als gleichbedeutend verwechselt wurden, genau unterschied. Der Logos war, lehrte er, von Ewigkeit in Gott und bey Gott, hingegen erst dadurch, daß dieser Logos menschliches Fleisch aus der Maria annahm, wurde er der Sohn Gottes, und wenn allenfalls der Logos in einigen biblischen Stellen noch vor seiner Menschwerdung der Sohn Gottes genennt wird, so geschieht dieses auf uneigentliche Art, und ist als prophetische Hindeutung auf das Zukünftige zu betrachten 2). Hiernach erklärte er alle Stellen, worin von dem Sohne Gottes geredet wird, nicht von dem Logos an sich, sondern von dem menschgewordenen Logos, und verstand z. B. die Stelle Col. 1, 15 — 17. von einer durch Christum bewirkten Umbildung des Menschengeschlechtes, auch glaubte er, daß nicht der Logos, sondern nur der Sohn das Ebenbild Gottes heissen könne 3).

Die

2) Euseb. contra Marc. l. II. c. 3. p. 42. De eccles. Theolog. l. I. c. 18.

3) Euseb. contra Marc. l. II. p. 43. 44. 47.

Die Folgen, welche aus diesem Hauptsatze des Marcellus hervorgiengen, und welche sowohl von den Arianischen als katholischen Vorstellungen sich entfernten, fallen leicht in die Augen. Eine Zeugung des Logos konnte er nicht annehmen, und er erklärt alle Stellen, welche von den Arianern und Katholischen dafür angeführt wurden z. B. Ps. 110, 3. (nach der griechischen Uebersetzung) und Sprüchw. 8, 22. von der Menschwerdung 4). Er konnte ferner dem Logos keine eigne Hypostase beylegen; davon hielt ihn die Besorgniß ab, daß er sonst wie die Arianer einen zweyten Gott (δευτερον Θεον) werde annehmen müssen 5). Der Logos ist ihm daher der Verstand Gottes oder die in Gott befindliche Weisheit, welche ewig in Gott war, und den Plan aller zu erschaffenden Dingen entwarf; bey der Schöpfung gieng dieser Logos hervor, und wurde Schöpfer der Welt, wozu er den Entwurf vorher gemacht hatte 6). Von diesem Hervorgehen, bey welchem Marcellus die Art, wie er es sich vorstellte, nicht deutlich beschreibt, gebrauchte er die Ausdrücke προερχεσθαι προιεσθαι, πλατυνεσθαι την Θεοτητα s. την μοναδα εις τριαδα 7). Der Logos endlich, welcher alle Dinge regierte, und die Menschen durch Offenbarungen unterrichtete, hat menschliche Natur angenommen, und

4) Euseb. l. I. c. 2. p. 13. l. II. c. 3. p. 45.

5) Euseb. de theologia ecclesiast. l. II. c. 19. p. 130.

6) Contra Marc. l. II, c. 2. p. 35. seqq.

7) De Theol. eccles. l. III. c. 4. p. 167.

und die Menschen erlößt, als mit dem Menschen verbundener Logos heißt er der Sohn Gottes, dereinst aber wird er in Gott zurückkehren 8).

Diese Vorstellungen sind keinesweges ganz neu, vielmehr liegen bey ihnen die Ideen von einem Logos ἐνδιάθετος und προφορικὸς sichtbar zum Grunde, von welchen die Kirchenlehrer des zweyten und dritten Jahrhunderts so viel redeten. Nur ist dem Marcellus die genauere Unterscheidung des Logos und des Sohnes Gottes eigen 9). Es ist sichtbar genug, daß diese Vorstellungen, wie sie den Arianischen entgegengesetzt wurden, auch von den Athanasianischen sich entfernen, da durch sie der Logos zu einer Eigenschaft oder thätig wir-

---

8) Contra Marc. l. II. c. 2. p. 39. c. 3. p. 49. c. 4. p. 51.

9) Der Ursprnng der Marcellianischen Meinung ist nicht schwer zu entdecken. Sie kommt in der Hauptsache mit der Lehre des Paulus von Samosata überein. Es läßt sich um desto eher glauben, daß die letzte, ungeachtet sie von einer Antiochenischen Synode verdammt war, doch hier und da Anhänger behalten hat, da die Entscheidungen dieser Synode entweder nicht sehr bekannt geworden seyn, oder nicht viel Ansehn erlangt haben müssen, wie sich daraus schliessen läßt, daß man zu Nicäa kein Bedenken trug, das in ihnen verworfene ὁμοούσιον wieder hervorzusuchen. Da auch Paul von Samosata (wenigstens nach dem Bericht des Hilarius de Synodis p. 1200.) das ὁμοούσιον behauptet hatte, so begreift man nun desto leichter, warum Marcellus als ein eifriger Vertheidiger der Nicänischen Synode (deren Formel er nach seinem Systeme erklären mochte) auftrat.

wirkenden Kraft des Vaters gemacht, und die ewige Zeugung desselben aufgehoben, auch den Stellen, welche man zum Beweise der letzten gebrauchte, fast durchaus eine andere Deutung gegeben wird. Die Synoden zu Constantinopel, Antiochien, Philippopolis und Sirmium, auf welchen allen Marcellus verdammt wurde, und selbst der eifrig katholische Basilius 10), auch Hilarius, welcher hierin mit den sämlichen Morgenländern übereinstimmte, konnten daher mit Grund sie als irrig und Sabellianisch verwerfen, allein auch Marcellus behielt Gründe übrig, um diese Vorwürfe abzulehnen, und den Unterschied seiner Lehre von der Sabellianischen zu behaupten. Sabellius hatte — so stellte man wenigstens damals seine Meinung vor — einen Sohnvater gelehrt d. h. er hatte angenommen, Vater und Sohn seyen Namen einer und derselben Person. Mit Recht konnte daher Marcellus gegen den Vorwurf, ein Sabellianer zu seyn, sich verwahren, da er den Sohn von dem Logos unterschied, und selbst den Ausdruck Logos nicht für einen blosen Namen Gottes, sondern für die Benennung einer in Gott befindlichen Kraft ansah. — Zugleich läßt sich aber leicht einsehen, wie Athanasius und seine Parthey dazu kommen konnten, die Vertheidigung des Marcellus mit mit einigem Scheine zu übernehmen. Dieser verdammte ja wie sie sowohl den Arius als den Sabellius, lehrte wie sie, daß der Logos ewig bey Gott sey, daß der Sohn Gotttes, nicht aber der Vater gelitten habe. Seine Aeusserungen über den Logos als die in Gott befindliche

10) Basil. ep. 70. Opp. t. III. p. 162. ep. 263. p. 407.

liche Weisheit konnten leicht für weitere Ausführungen eines von ihnen selbst nicht verschmähten Beweisgrundes gelten, und wenn am Ende noch etwas Anstößiges übrig blieb, so half die Auskunft, daß Marcellus dieses blos untersuchungsweise (ζητων) geschrieben habe. Deswegen sprachen ihn die abendländischen Synoden zu Rom und Sardica von allen Anklagen frey, und sie konnten es desto eher, weil sein dem Bischoff Julius zu Rom überreichtes Glaubensbekenntniß in der That rechtglaubig lautete, obgleich er sich in demselben noch immer Raum zur Beybehaltung seiner besondern Meinungen gelassen hatte 11). Athanasius war inzwischen, so sehr er sonst aus politischen Gründen die Parthey des Marcellus nahm, doch zu scharfsichtig, um zu verkennen, daß derselbe sich von seinem Lehrbegriffe entferne und er hat, ungeachtet er die Anfrage des Epiphanius über seine Rechtglaubigkeit etwas zweydeutig beantwortete 12), der Widerlegung desselben seine fünfte Rede gegen die Arianer, jedoch ohne ihn zu nennen, gewidmet.

§. 61.

Photinus.

Die Meinungen des Marcellus erhalten noch mehr Licht durch den Lehrbegriff seines Schülers des Photinus, Bischoffs

11) Epiphan. Haer. LXXII. nro. 2.

12) Haer. LXXII. nro. 4.

Bischoffs zu Sirmium, dessen Lehrsätze von den Morgenländern mit denen seines Lehrers allezeit zusammengesetzt zu werden pflegen 1). Photinus, dessen Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit selbst von seinen Gegnern sehr gerühmt wird, scheint ebenfalls darin eine unüberwindliche Schwierigkeit gefunden zu haben, wie man (mit den Athanasianern) dem Logos eine besondre Subsistenz und dabey Ewigkeit zuschreiben könne, ohne doch zwey Götter anzunehmen, und glaubte von der Aufgabe, wie der Logos Gott heissen könne, eine leichtere Auflösung gefunden zu haben. Er betrachtete den

---

1) Da Walch die Erkenntnißquellen der Photinianischen Vorstellungen mit vielem Fleiße gesammelt hat (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereyen 3 Thl. S. 3. [illegible]), so überhebe ich mich des Geschäffts, die dort gegebene Belege hier zu wiederholen. Nur mache ich eine Bemerkung. Walch führt S. 32. eine Stelle des Nestorius an, welche Mercator lateinisch aufbehalten hat: Vides, quia Deum verbum aliquando Deum aliquando verbum appellat, tanquam extentum et collectum, und fügt hinzu: Was der letzte Zusatz sagen soll, ist mir ganz unverständlich — Man darf die Worte nur in das Griechische zurückübersetzen, πλατυνομενον και συστελλομενον, so sind sie verständlich genug. Gerade diese Ausdrücke von einem Logos oder Gottes Kraft, welche sich ausdehne, auf äussere Dinge wirke, und hernach sich wieder in sich selbst zurückziehe, wurden dem Sabellius, Marcellus und Photinus zum Vorwurfe gemacht, wie man aus dem Verdammungssätzen der ersten Sirmischen Synode sehen kann, worunter der sechste ist: ει τις την ὀυσιαν του Θεου πλατυνεσθαι και συστελλεσθαι φασκοι — ἀναθεμα.

den Logos zuerst als eine Eigenschaft oder Kraft Gottes, nämlich als den göttlichen Verstand, und bezog hierauf alle diejenigen Stellen der Bibel, worin von dem Logos gesagt wird, daß er in Gott oder bey Gott sey, daß er die Welt geschaffen habe, und alle Dinge erhalte und regiere. Diesen Logos scheint er, in so fern derselbe ewig bey Gott war, λογος ἐνδιαθετος, in so fern er aber sich in der Hervorbringung und Erhaltung der Geschöpfe sich thätig bewies, λογος προφορικος genannt zu haben; wenigstens verwirft die gegen ihn abgefaßte erste Sirmische Formel diese Ausdrücke. — Photin behauptete also zwar die Ewigkeit und Göttlichkeit des Logos, leugnete aber seine Persönlichkeit, und von einer Zeugung desselben konnte bey ihm (wenigstens im eigentlichen Sinne) die Rede nicht seyn.

Von dem Logos unterschied Photinus den Sohn Gottes oder Christum. Dieser wurde von Maria gebohren, und nahm erst mit dieser Geburt den Anfang des Daseyns; er kann also nicht ewig heissen, ausser nach der göttlichen Vorherbestimmung oder weil Gott sein Daseyn von Ewigkeit her beschlossen hatte. Die Stellen, worin von dem Sohn Gottes vor seiner Geburt geredet wird, sind auf eine prophetische Weise nicht von dem, was der Sohn damals war, sondern von dem, was er werden sollte, zu verstehen. Christus war also ein Mensch, welcher aber deswegen Gottes Sohn heißt, weil der Logos oder die göttliche Weisheit in ihm wohnte, und durch ihn wirkte. Wegen dieser genauen Vereinigung zwischen dem Logos und Christus (deren Beschaffenheit aber in den vorhandenen Nachrichten nicht erklärt wird) wird Christus

stus auch Gott genannt, und darf und soll von uns verehrt werden.

Dieser Lehrbegriff, welcher sowohl den Katholischen als den Arianern misfallen mußte, war in seinen Grundzügen von demjenigen, was Marcellus vorgetragen hatte, so viel sich nach denen uns erhaltenen Denkmaalen urtheilen läßt, durchaus nicht verschieden. Vielleicht mag ihn aber Photinus etwas unverdeckter und lichtvoller dargestellt haben als sein Lehrer. Dagegen hatte er nicht eben das Glück wie dieser, mit Athanasius genau verbunden zu seyn, und die abendländischen Bischöffe in seine Sache hineinziehen und ihres Schutzes sich versichern zu können. Deswegen stimmten alle Partheyen in seiner Verurtheilung zusammen, welche auf den Synoden zu Antiochien, Sirmium, Mailand, Rom und auf der zweyten ökumenischen Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 381. bestätigt wurde.

Bey den Widerlegungen sowohl des Marcellus als des Photinus ist es übrigens auffallend, wie wenig die Lehrer der damaligen Zeit in die von diesen beiden Männern versuchte Unterscheidung der Ausdrücke Logos und Sohn Gottes zu finden wußten. Sie fahren immer fort, auch bey Bestreitung ihrer Gegner, dieselben zu verwechseln, was ihnen allerdings leicht machte, aus den Sätzen derselben gefährliche und ungereimte Folgerungen zu ziehen, was aber doch zugleich allen ihren Gegengründen eine schiefe Richtung geben mußte, wodurch sie den größten Theil ihres Gewichts verloren.

§. 62.

§. 62.

Lehre von dem heiligen Geiste.

In die Arianischen Streitigkeiten wurde endlich die Lehre von dem heiligen Geiste hineingezogen, und dadurch eine nähere Bestimmung derselben veranlaßt. Nichts dürfte dabey grundloser seyn, als wenn man mit Athanasius 1) und Basilius 2) die vollkommene Gleichheit des heil. Geistes mit dem Vater und dem Sohne für die von den Zeiten Jesu und der Apostel unverändert fortgepflanzte Kirchenlehre, die Meinung der sogenannten Pneumatomachen für eine bis auf das vierte Jahrhundert unerhörte Neuerung halten wollte. Die ältern Kirchenlehrer reden zwar von einer Dreyheit (τριας, trinitas, nicht Dreyeinheit), zu welcher sie auch den heiligen Geist rechnen, allein sie sind dessen ungeachtet weit entfernt, den drey Gegenständen der christlichen Verehrung gleiche Vollkommenheit und Würde beyzulegen. Justin, Theophilus, Athenagoras, Tatian, Irenäus haben sich so dunkel und schwankend über die Natur des heiligen Geistes ausgedrückt, daß man noch jetzt darüber streitet, ob sie ihm Persönlichkeit zugeschrieben oder abgesprochen haben. Tertullian und Origenes behaupteten zwar deutlich genug die Persönlichkeit des heiligen Geistes, allein beide halten ihn für geringer als den Vater, und auch als den Sohn, ja der letzte lehrt ausdrücklich, daß der Geist durch

1) Athan. ep. I. ad Serapionem opp. t. I. p. 222.

2) Basil. contra Eunom. l. II. Opp. t. I. p. 270.

durch den Sohn geschaffen sey. Dionysius von Alexandrien sonderte, wie Basilius versichert 3), den heiligen Geist von der Gottheit ab, und hielt ihn für ein Geschöpf und einen Diener. Der Römische Dionysius läßt sich, indem er den Vorstellungen des Alexandrinischen von dem Sohne widerspricht, auf genauere Bestimmungen über die Natur des heil Geistes nicht ein.

So gieng das Dogma vom heiligen Geiste noch sehr unbestimmt in die gegenwärtige Periode über, und auch in ihr herrschte noch eine große Verschiedenheit, welche jedoch anfangs wenig Aufmerksamkeit erregte. Arius mit seinen Anhängern hielt gewiß den heiligen Geist für geringer als den Sohn, und für geschaffen durch diesen, wie nicht nur ausdrückliche Zeugnisse 4) beweisen, sondern auch aus der ganzen Reihe seiner Vorstellungen erhellt. Dennoch findet sich keine Spur, daß seine ersten Gegner ihn von dieser Seite angegriffen hätten. Die Synode zu Nicäa begnügte sich in ihrer Glaubensformel diesen Punct ganz im Allgemeinen zu berühren. Wir glauben an den heiligen Geist, war alles, was sie festsetzte. Ob die dort versammelten Bischöffe nähere Bestimmungen damals noch für unwichtig und unnöthig hielten, oder ob die Parthey, auf deren Betrieb Arius verdammt wurde, sich nicht

3) Ei. ep. 9. Opp. t. III. p. 91.

4) Epiph. haer. LXIX. nro. 52 et 56. — Auch eine hierher gehörige Stelle des Arius selbst ist von Athanasius aufbehalten Orat. II. in Arian. opp. t. I. p. 312.

nicht getraute, über den heiligen Geist, bey der darüber herrschenden Verschiedenheit der Meinungen ähnliche Bestimmungen wie über den Sohn durchzusetzen, kann nicht mit Gewißheit entschieden werden 5).

Die Ungleichheit der Vorstellungen dauerte auch nach der Nicänischen Synode fort. **Marcellus** von Ankyra leugnete, daß der heilige Geist eine eigne Hypostase habe 6). **Eusebius** von Cäsarea bleibt der Lehre des Origenes getreu. Der heilige Geist, sagt er, ist über alle entstandene Dinge erhaben, und unter allen vernünftigen Naturen, welche durch den Sohn ihr Daseyn haben, die erste 7). Der Sohn, erklärt er sich noch deutlicher in einer spätern Schrift, hat alle Dinge, folglich auch den Paraklet hervorgebracht. Dieser ist weder Gott noch Sohn, denn er hat nicht auf eben die Art wie der Sohn von dem Vater sein Daseyn empfangen, sondern ist eins von den durch den

5) Athanasius und Basilius wollen zwar ihre Leser bereden, daß man auf der Nicänischen Synode nur deswegen nichts näheres über die Lehre vom heiligen Geiste gesagt habe, weil damals der rechte Glaube (d. h. ihre eigne Vorstellungsart) noch allgemein bey den Christen gewesen, und unangegriffen geblieben sey. (Man sehe z. B. Basil. ep. 125. p. 216.). Das Gegentheil ist aber aus dem, was ich eben bemerkt habe, deutlich genug zu ersehen.

6) Ουτε τον παρακλητον ἰδιως ὑφεϛαναι συγχωρουν Basil. ep. 74. p. 126. Diese Nachricht ist auch dem, was wir sonst von den Vorstellungen des Marcellus wissen, völlig gemäß.

7) Euseb. praep. evang. l. XI. c. 20. p. 541.

Sohn entstandenen Dingen 8). Selbst einer der eifrigsten Vertheidiger der Nicänischen Glaubenslehre Hilarius drückt sich über den heiligen Geist nur sehr zweydeutig aus. Gewöhnlich ist ihm Deus spiritus oder Spiritus Dei nichts anderes als die göttliche Kraft, welche dem Vater und dem Sohne gemeinschaftlich zukommt, und woraus er einen Beweis hernimmt, daß der Vater und der Sohn eins seyn müssen 9). Den heiligen Geist nennt er mehrentheils ein Geschenk Gottes 10) und glaubt, man dürfe weiter nichts von ihm sagen, als daß er sey, und daß er von dem Vater und dem Sohne sey 11). Doch will es Hilarius nicht wagen, den Geist ein Geschöpf zu nennen, den er jedoch unter den Sohn setzt 12).

Cyril-

8) Euseb. de theolog. eccles. l. III. c. 6. p. 174. 175.

9) Hilar. de trinitate l. VIII. nro. 9 — 39. l. IX. nr. 3.

10) l. II. nr. 1. al.

11) De Spiritu sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est; sed sileri a nobis eorum causa qui nesciunt non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confitendus sit. Et quidem puto quod sit non esse tractandum. — Cum dicunt, per quem sit, et ob quid sit, vel qualis sit; si responsio nostra displicebit dicentium: Per quem omnia et ex quo omnia sunt, et quia est Spiritus Dei, donum fidelium, displiceant et Apostoli et Prophetae, hoc tantum de eo quod esset loquentes. De trinit. l. II. nro. 29.

12) Mihi quidem parum est hoc, fidei meae et vocis officio, Dominum et Deum meum unigenitum tuum I. C. creaturam negare: huius ego nominis consortium ne in

Cyrillus von Jerusalem, obgleich kein Homousiast, erklärt sich doch in diesem Stücke bestimmter als Hilarius. Er behauptet die Persönlichkeit des heil. Geistes 13), und beschreibt ihn als die höchste Kraft, als etwas Göttliches und Unerforschliches, das man von der übrigen Trias nicht trennen dürfe 14). Durch ihn haben auch die Engel und Erzengel ihre Heiligkeit, welchen er von Gott zum Lehrer, Vorsteher und Heiligmacher gegeben ist, und einen weit höhern Werth hat als sie alle 15). Den Geist nimmt Cyrillus eben sowohl als den Sohn von der Zahl derjenigen Dinge, welche Gottes Diener sind aus 16), doch will er über die Natur desselben keine Untersuchungen anstellen, weil dieses zur Seligkeit nicht nöthig und in der Bibel nichts davon gesagt sey 17).

Wie schwankend und mannichfaltig die Vorstellungen von dem heiligen Geiste damals waren, kann eine Beschreibung des Gregorius von Nazianzus zeigen.

Spiritu tuo patiar, ex te profecto et per eum misso. Magna enim mihi erga *res tuas* religio est. Neque, quia te solum innascibilem et unigenitum ex te natum sciens, genitum tamen Spiritum sanctum non dicturus, dicam unquam creatum. De trin. l. XII. nr. 55.

13) Cyrill. Catech. XVII. nro. 5.

14) Catech. XVI. nro. 3. 4.

15) nro. 23.

16) Cat. VIII. nro. 5.

17) Catech. XVI. nro. 24.

zeigen. Von den Weisen unsrer Zeit (den christlichen Theologen) betrachten einige den heiligen Geist als eine Kraft oder Wirkung, andre als ein Geschöpf, andre als Gott. Noch andre wollen nicht entscheiden, ob er Gott sey oder nicht, weil die heilige Schrift darüber nichts deutliches bestimme. Von denen, welche den heil. Geist für Gott halten, sind einige blos in ihrem Gemüthe rechtglaubig, andre scheuen sich auch nicht mit dem Munde ihre fromme Denkungsart zu bekennen (d, h. einige tragen Bedenken, ihn ausdrücklich und namentlich Gott zu nennen, ob sie gleich ihn dafür halten, andre haben diese Bedenklichkeit nicht). Endlich giebt es einige Weisere, welche einen Stufenunterschied in der Gottheit annehmen; sie bekennen zwar, wie wir, daß man drey denken müsse, trennen aber diese so weit von einander, daß der erste dem Wesen und der Macht nach unbeschränkt, der zweyte der Macht aber nicht dem Wesen nach, der dritte weder der Macht noch dem Wesen nach unbeschränkt seyn soll 18).

Viel-

18) Gregor. Naz. orat. XXXVII. p. 595. Aus Vergleichung mit orat. LI. p. 741. läßt sich schliessen, daß Gregor die zuletzt angeführte Meinung dem Apollinaris zuschrieb. Unter diejenigen hingegen, welche die Frage, ob der heilige Geist Gott sey, weder bejahen noch verneinen wollten, gehörte vorzüglich Eustathius Bischoff von Sebaste. Socrat. Hist. eccles. l. II. c. 41. Unter denen endlich, welche den heiligen Geist für Gott hielten, aber doch nicht Gott nannten, nimmt Basilius der Große die erste Stelle ein.

Vielleicht würde diese Verschiedenheit der Meinungen, ohne einen Streit zu verursachen, fortgedauert haben, wenn nicht die Katholischen bald gefühlt hätten, daß ihr über die Arianer zu Nicäa erfochtener Sieg sehr unsicher und unvollkommen bleiben würde, so lange noch nicht dem heiligen Geist eben die Natur und Würde beygelegt würde, welche jene Synode dem Sohne zugeeignet hatte. Dem Scharfsinne eines Athanasius konnte es unmöglich verborgen bleiben, daß mehr als die Hälfte der Beweise, wodurch er die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater unterstützte, unbrauchbar werden müßte, daß überhaupt sein ganzes System den gefährlichsten Angriffen der Arianer blosgestellt bleiben würde, so lange er der ganzen heiligen Trias nicht gleiche Würde zuschrieb, sondern in derselben an dem heiligen Geiste eine erschaffene und geringere Person übrig ließ 19). Von nun an also wurde allmählich nach der Mitte des vierten Jahrhunderts die Vertheidigung der Homousie des Sohnes mit der Vertheidigung des Satzes, daß der Geist kein Geschöpf sey, zusammen verschmolzen, ungeachtet es noch immer einige Katholische gab, welche das erste ohne das letzte behaupteten. Dieses Zusammenschmelzen konnte desto leichter geschehen, da schon der Römische Dionysius darauf vorbereitet hatte, indem er die Behauptung aufstellte, daß man die Trias nicht trennen, sondern den Geist genau mit dem Logos und dem Va-

19) Hierüber läßt Athanasius durch seine eigenen Erklärungen keinen Zweifel übrig ep. 1. ad Serapionem Opp. t. I. p. 174. 191. 195. 196.

Vater verbinden müsse. Hingegen in dem Orient, wo bisher die Vorstellung des Origenes die herrschende gewesen zu seyn scheint, mußte man desto eher Widerspruch erwarten. Es mag auch wirklich vielfache Schwierigkeiten gekostet haben, um diesen Lehrsatz geltend zu machen, wie man aus den Spuren von Vorsicht und Aengstlichkeit, welche die Vertheidiger desselben öfters blicken lassen, errathen kann. Gregorius von Nazianzus erwartet nicht nur von seinen Zuhörern den Vorwurf: Woher bringst Du uns einen neuen und unschriftmäßigen Gott 20)? sondern legt so gar das Geständniß ab, daß die Lehre vom heiligen Geiste im neuen Testamente nur dunkel vorgetragen sey, jetzt aber deutlicher erkannt werde 21). Basilius der Große, so eifrig er für die Gottheit des h. Geistes kämpfte, getraute sich doch nicht, ihn ausdrücklich Gott zu nennen, weil er dadurch anstößig zu werden fürchtete; ein Verfahren, weshalb ihn sein Freund Gregor zu entschuldigen sucht 22).

§. 63.

Für die Lehre von der gleichen Natur und Würde des heiligen Geistes mit dem Vater, welche nunmehr zum kirchlichen Dogma erhoben werden sollte, war es ein bedeu-

20) Greg. Naz. orat. XXXVII. p. 693.

21) Ib. p. 608.

22) Id. orat. XX. p. 364.

bedeutender Vortheil, daß gerade die angesehensten Kirchenlehrer, Athanasius in seinen Briefen an den Serapion, Basilius in dem dritten Buche gegen den Eunomius und in einem eigenen Werke an den Amphilochius, Gregor von Nazianzus in seiner sieben und dreysigsten Rede, Didymus in einer besondern Schrift, welche Ambrosius größtentheils abgeschrieben hat, sich der Vertheidigung derselben unterzogen. Die Gründe, deren sie sich dabey bedienten, müssen nunmehr mit den Gegengründen, so weit wir diese kennen, ihrem Hauptinhalt nach dargestellt werden.

Eben nicht häufig liessen sich die katholischen Lehrer auf Beweise für die Persönlichkeit des heiligen Geistes ein, weil diese von ihren meisten Gegnern nicht bezweifelt wurde. Doch beweisen sie dieselbe zuweilen theils aus den Stellen Apostelg. 15, 28. und Matth. 28, 19. 1), theils daraus, daß dem heiligen Geiste in der Schrift solche Prädicate beygelegt werden, welche nicht auf eine Eigenschaft oder Kraft, sondern blos auf ein handelndes Subject passen 2).

Desto öfter hingegen machten sie die dem Vater und Sohne gleiche Natur des heiligen Geistes zum Gegenstande ihrer Vertheidigung, und sie hatten hierbey gegen zwey Partheyen zu kämpfen, welche sonst in ihren Meinungen verschieden doch darin übereinstimmten,

daß

---

1) Didym. de Spir. S. in Gallandi Bibl. PP. t. VI. p. 272.

2) Gregor. Naz. orat. XXXVII. p. 595.

daß sie beide den heiligen Geist für ein Geschöpf hielten. Die erste dieser Partheyen waren die Eunomianer oder sogenannten Anomäer. **Eunomius** lehrte, daß Gott durch den Sohn vor andern Dingen den heiligen Geist gemacht habe, welcher vortreflicher als alle andere Geschöpfe sey, und durch den Befehl des Vaters, und durch die Kraft und die Wirksamkeit des Sohnes sein Daseyn habe 3). Die andere Parthey bestand aus vielen Homöusianern, welche, weil **Macedonius** Bischoff zu Constantinopel unter ihnen in Ansehn stand, Macedonianer genannt wurden. Macedonius lehrte, daß der Sohn Gott, und in allem, selbst dem Wesen nach, dem Vater ähnlich sey, daß hingegen der heilige Geist an der dem Vater und dem Sohne gebührenden Ehre keinen Theil habe, sondern nur ein Diener (διακονον και ὑπηρετην) sey 4). Man hat jedoch durch einen Misbrauch in der spätern Zeit den Namen Macedonianer in einem weiteren Sinne genommen, und alle diejenigen darunter begriffen, welche von dem katholischen Lehrbegriff über den heiligen Geist abwichen, sie mochten mit den eignen Vorstellungen des Macedonius übereinstimmen oder nicht. Die

erſten

3) Δια τουτου (ὑιου) πρωτον μεν παντων μειζον το πνευμα ἁγιον ἐποιησεν — ἑν πνευμα ἁγιον, πρωτον και μειζον παντων των του μονογενους ἐργων, προσταγματι μεν του πατρος, ενεργεια δε και δυναμει του ὑιου γενομενον.] Eunomii Apologia in Basil. Opp. t. I. p. 630.

4) *Sozom.* Hist. eccles. l. IV. c. 27. Theodoreti Hist. eccles. l. II. c. 6.

ersten Vertheidiger des katholischen Dogma pflegen hingegen ihre sämtlichen Gegner unter der Benennung Feinde des heiligen Geistes (πνευματομαχοι) zusammen zu fassen 5).

Bey dem Kampfe mit diesen Gegnern beriefen sich die Kirchenlehrer zuerst auf solche Stellen, wo der h. Geist Gott genannt werde. Sie bedienen sich hierbey nicht nur der Worte des Petrus Apostelgesch. 5, 3. 4. 6), sondern auch des Ausspruchs von Paulus Phil. 3, 3. 7). Einen vorzüglichen Grund der Verschiedenheit des heiligen Geistes von den Geschöpfen fanden sie darin, weil jener aus sich selbst und seiner Natur nach Heiligkeit habe, da hingegen alle diese nur durch seine Mittheilung heilig seyen 8). Ganz besonders stützen sie sich darauf, daß dem heil. Geiste in der Bibel

---

5) Daß darunter auch manche gehörten, die in Absicht auf die Lehre vom Sohne völlig rechtglaubig waren, sagt Epiphanius ausdrücklich haer. LXXIV. nro. 1.

6) Basil. de Spir. S. c. 16. Didym. de Sp. S. in Gallandi Bibl. t. VI. p. 270. Epiph. haer. LXXVI. nro. 6.

7) οἱ πνευματι Θεῳ λατρευοντες, wo man πνευματι mit Θεῳ verband. Ambros. de Sp. S. l. II. c. 6. August. de trin. l. I. c. 6. — Ambrosius führt noch bey Joh. 3, 6. einen unächten Zusatz an, quia Deus Spiritus est, und beschuldigt die Gegner, daß sie diese Worte ausgelöscht hätten. l. III. c. 6.

8) Didym. nro. 4. p. 264. 265. Basil. de Sp. S. c. 16. Athan. ep. I. ad Serap. p. 197.

bel solche Eigenschaften und Wirkungen beygelegt würden, welche für ein endliches und geschaffenes Wesen sich nicht schicken. Von ihm wird z. B. gesagt, er sey an allen Orten, und er wäre mit den Aposteln an allen Enden der Welt gewesen; folglich könne er nicht wie die Geschöpfe eingeschränkt seyn 9). Von ihm wird ferner gesagt, daß durch ihn die Heere des Himmels geschaffen sind, Ps. 33, 6., daß er die Tiefen der Gottheit erforsche 1 Cor. 2, 10.; folglich muß er auch göttliche Vollkommenheiten besitzen 10). Am häufigsten aber kommen die Katholischen darauf zurück, daß der heilige Geist mit dem Vater und Sohne zusammengesetzt werde, und mit ihnen die heilige Trias ausmache, wodurch ihm mit diesen gleiche Natur zugeeignet, und er hingegen von allen Geschöpfen weit abgesondert werde, daß endlich die Christen auf ihn getauft werden sollen Matth. 28, 19., wo es ungereimt seyn würde zu denken, daß in der Taufe ein Geschöpf dem wahren Gott und Schöpfer an die Seite gesetzt werde 11).

Die-

---

9) Didym. p. 265. Athan. p. 201.

10) Athan. p. 196. Basil. de *Sp. S.* c. 16. fine. Contra Euuom. l. III. p. 276. ep. 8. p. 87. seqq.

11) Athan. p. 203. seqq. Basil. contra Eunom. l. III. p. 276. De *Spir. S.* c. 10. Basilius sucht auch die Schwierigkeit zu lösen, daß doch die heilige Schrift auch von einer Taufe auf Moses 1 Cor. 10, 2. rede, oder daß auch sonst ungleiche Wesen neben einander gesetzt werden ib. c. 12 — 14.

Diesen Beweisen, zu welchen man noch manche andere fügte, wurden von den Gegnern mehrere Einwendungen entgegengesetzt. Diese schlossen aus Joh. 1, 3., daß der heilige Geist ebenfalls geschaffen seyn müsse, weil alles durch den Sohn geschaffen sey 12). Die Katholischen erwiederten, daß hier nur von den übrigen Dingen, nicht aber von dem heiligen Geiste die Rede sey 13). Die Stelle aus Amos 4, 13., der den Geist schafft, wurde von den Katholischen durch die Bemerkung abgewiesen, daß dort nicht vom heiligen Geiste die Rede sey, daß man aber, wenn auch von ihm die Rede wäre, die Worte eben so, wie Sprüchw. 8, 22. vom Sohne, verstehen müsse 14). — Aetius glaubte aus den verschiedenen Beywörtern, wodurch 1 Cor. 8, 6. die Wirkungen des Vaters, Christi und des heiligen Geistes beschrieben werden (ἐξ οὗ, δι' οὗ und ἐν ᾧ) zu der Folgerung berechtigt zu seyn, daß diese drey ihrer Natur nach ungleich wären. Basilius setzt ihm aber

12) Mehrere Katholische machen den Macedonianern den Vorwurf, daß sie in diesem Verse zur Begünstigung ihrer Meinungen eine andre Abtheilung vorgenommen, und die Worte ὃ γέγονεν zum folgenden Verse gezogen hätten. Epiphan. Ancor. c. 75. al. Allein dieselbe Abtheilungsart wird nicht nur von den meisten ältern griechischen Lehrern sondern auch von den eifrigsten Vertheidigern der Lehre von der Gottheit des heil. Geistes, Athanasius, Gregor von Nazianzus u. a. angenommen.

13) Basil. c. Eunom. l. III. p. 278. Gregor. orat. XXXVII. p. 599 et 600.

14) Athan. ep. I. ad Serap. p. 175. seqq. Basil. l. c.

aber die Bemerkung entgegen, daß jene Präpositionen oft in der Schrift verwechselt würden, und daß man also aus denselben keine Verschiedenheit der Natur herauskünsteln dürfe 15). — Man bediente sich ferner folgenden Einwurfs: Ist der heilige Geist Gott, so ist er entweder ungezeugt oder gezeugt. Im ersten Falle gäbe es zwey ursprungslose Grundwesen, im letzten Falle müßte er entweder aus dem Vater oder aus dem Sohne gezeugt seyn. Wäre der h. Geist aus dem Vater gezeugt, so gäbe es zwey Söhne oder Brüder; wäre er aus dem Sohne gezeugt, so wäre er ein Enkel des Vaters. Alles dieses ist ungereimt. — Der Nazianzenische Gregorius antwortet, man dürfe den h. Geist weder ungezeugt, noch gezeugt nennen, sondern er sey ein Mittleres zwischen beiden, nämlich ausgegangen (ἐκπορευτος) 16).

Wer unter den Aeltern oder den Neuern, fragten die Gegner weiter, hat den heiligen Geist angebethet, oder in welcher Stelle der heiligen Schrift wird ihm Anbethung zuerkannt? Gregor weis diesen Einwurf nur durch eine sehr gezwungene Bibelerklärung abzulehnen. Er führt die Stellen Joh. 4, 24. und Röm. 8, 26. an, und setzt (sehr willkührlich) voraus, daß

15) Basil. de Spir. S. c. 2 — 4. cf. Gregor. Naz. orat. XXXVII. p. 604.

16) Greg. orat. XXXVII. p. 596. Denselben Einwurf berührt Athanasius ep. 1. ad Serap. und setzt den Gegnern auf ihre verfängliche Fragen andere Fragen entgegen. p. 189. 190.

daß in dem Geiste oder durch den Geist bethen, eben so viel sey als zu dem heiligen Geiste bethen 17).

Diejenigen Gegner, welche in Absicht auf den Sohn der Katholischen Lehre zugethan waren, erhoben noch eine doppelte Bedenklichkeit gegen die Gottheit des h. Geistes. Im Nicänischen Symbolum, sagten sie, ist über den heiligen Geist nichts bestimmt. Hierüber Bestimmungen zu geben, antwortete man ihnen, hatte die Nicänische Synode nicht nöthig, weil damals diese Streitfrage noch nicht in Bewegung gekommen war, und es noch keine Widersacher des heiligen Geistes gab. Doch läßt sich, fügte man hinzu, selbst aus jenem Symbolum die richtige Lehre folgern, weil darin auch der Glaube an den heiligen Geist gefordert, und also dieser mit dem Vater und dem Sohne in eine Reihe gesetzt wird 18). Weiter befürchteten sie, daß durch die Behauptung, der h. Geist sey Gott, drey Götter eingeführt würden. Gregor zeigt ihnen, daß nach derselben Art zu folgern, sie selbst dem Vorwurf, zwey Götter zu lehren, nicht entgehen würden, da sie doch ebenfalls den Sohn neben den Vater setzten. Zugleich erinnert er, daß er nur eine Gottheit, obgleich drey Hypo-

17) Greg. l. c. p. 599. Man muß sich hierbey an die schon vorhin erwähnte Meinung Gregors erinnern, daß im N. T. die Gottheit des heil. Geistes noch nicht deutlich gelehrt sey.

18) Epiph. haer. LXXIV. nro. 14. cf. Basil. ep. 125. p. 216. ep. 240. p. 233.

Hypostasen lehre, und also vom Tritheismus entfernt sey 19).

Durch solche Gründe wurde die Lehre von der gleichen Natur und Würde des Sohnes mit dem Vater und Sohne angegriffen und vertheidigt. Diese Lehre war jedoch anfangs nur Privatmeinung, welcher noch dazu nicht einmal alle Anhänger der Nicänischen Formel zugethan waren, wie sie aber zum Range einer Kirchenlehre erhoben wurde, wird die folgende Geschichte darstellen.

§. 64.

Schicksale des Dogma von dem Sohne und dem heiligen Geiste nach dem Tode des Constantius.

Die Geschichte der über die Trinitätslehre kämpfenden Partheyen mußte mit dem 48. §. abgebrochen werden, um die Meinungen, Absichten und Gründe dieser Partheyen genauer zu beschreiben. Nunmehr kann die Erzählung ihrer Schicksale weiter fortgeführt werden. Durch den Tod des Kaisers Constantius hörte der Druck von Seiten der bürgerlichen Gewalt auf, wodurch bisher die Anhänger der Nicänischen Glaubensformel waren niedergehalten worden; und sie verdoppelten nunmehr ihre Thätigkeit, um ihr verlornes Uebergewicht wieder zu erringen. Der neue Kaiser Julian

19) Orat. XXXVII. p. 600. 601.

Julian, welcher alle christliche Partheyen in gleichem Grade verachtete, gab allen völlige Freyheit, und sah den heftigen Streitigkeiten, wodurch sie sich schwächten, mit Gleichgültigkeit oder vielmehr mit Wohlgefallen zu. Die ersten Wirkungen hiervon zeigten sich in der abendländischen Kirche. Sie war von Anfang an dem Nicänischen Lehrbegriff zugethan gewesen, hatte diesen gegen die Morgenländer muthig vertheidigt, und nur endlich mit Widerwillen durch die kaiserliche Uebermacht sich ihn entreissen lassen. Kaum durfte sie keine kaiserliche Gewalt mehr fürchten, so trat sie wieder größtentheils aus der Lage zurück, in welche sie von Constantius hineingedrückt worden war. — Hilarius, Bischoff von Pictavium, welcher noch bey dem Leben des Constantius aus seiner Landesverweisung nach Gallien zurückgekehrt war, suchte durch mehrere Synoden der katholischen Lehre die Herrschaft in seinem Vaterlande zu verschaffen 1).

Athanasius sah kaum den Sturm vorübergegangen, womit ihn der Verfolgungsgeist des Constantius bedroht hatte, so trat er aus seiner Verborgenheit wieder hervor und nahm von seinem Bisthume neuen Besitz. Mit nicht gemeiner Klugheit beurtheilte er die damaligen Zeit-

1) Noch ist ein Schreiben einer Synode zu Paris vom Jahr 361. vorhanden, worin die dort versammelten Bischöffe das Wort ὁμοουσιος gegen Misverständnisse verwahren, die Sabellianer wie die Arianer verdammen, und die Morgenländer zur Vereinigung einladen. Mansi t. III. p. 357. Fuchs 2. Thl. S. 276.

Zeitumstände und wußte sie zum Vortheile seiner Parthey zu benutzen. Viele Bischöffe hatten den Wünschen und Drohungen des Constantius nachgegeben, und die Ariminensische Formel unterschrieben. Hätte man sie als Ketzer oder als Abtrünnige behandeln wollen, so schuf man sie in bittere Gegner um, und hatte von ihnen einen vielleicht unüberwindlichen Widerstand zu besorgen. Athanasius traf daher auf einer Synode zu Alexandrien im J. 362. Maasregeln, um allen jenen Bischöffen die Rückkehr zu den Katholischen zu erleichtern. Man beschloß auf ihr, daß die Häupter der Arianer nicht anders als mit dem Verlust ihrer Aemter in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, daß hingegen alle, welche nur aus Zwang zu jener Parthie übergegangen wären, in ihren Aemtern bleiben sollten. Den letzten komme nämlich die Entschuldigung zu Gute, daß sie nur um der Zeitumstände willen nachgegeben hätten, ohne jene gottlosen Meinungen selbst anzunehmen 2). Von allen, welche zu der katholischen Gemeinschaft zurückkehren wollten, forderte man die Verfluchung der Arianischen Ketzerey und die Annahme des Nicänischen Glaubensbekenntnisses. Man fügte aber auch eine neue Forderung bey. „Sie müssen „auch diejenigen verfluchen, welche den heil. Geist „ein Geschöpf nennen, und ihn von dem Wesen Chri„sti trennen. Denn nur das heißt der verfluchten Aria„nischen Secte in der That entsagen, wenn man die „heili-

2) Athan. ep. ad Rufinianum. Opp. t. II. p. 41. Mansi p. 363.

„heilige Trias nicht trennt, und etwas aus ihr ein „Geschöpf nennt. Denn diejenigen, welche dem Scheine nach den zu Nicäa festgesetzten Glauben bekennen, „und doch den heiligen Geist zu lästern wagen, verwerfen zwar mit den Worten die Arianische Secte, „behalten sie aber dem Sinne nach bey. Ausserdem „muß auch die Gottlosigkeit des Sabellius und des „Paulus von Samosata, wie auch der Unsinn des „Valentinus, des Basilides und der Manichäer verflucht werden. Wenn dieses alles geschieht, so wird „jeder übele Verdacht entfernt, und der reine Glaube der katholischen Kirche dargestellt werden" 3). —

Hier wurde also zum ersten Male der Lehrsatz, daß der heil. Geist kein Geschöpf sey, durch eine Synode förmlich aufgestellt, und zwar so aufgestellt, daß man das Bekenntniß desselben als ein wesentliches Erforderniß, um für rechtglaubig zu gelten, betrachtete. — Ausserdem suchte man auch die Verschiedenheit zwischen den Morgenländern und den Abendländern, wovon die ersten drey Hypostasen in der Trias, die letzten nur eine Hypostase lehrten, dadurch beyzulegen, daß man sie für einen blosen Wortstreit erklärte 4).

Die Beschlüsse der Alexandrinischen Synode hatten die Absicht, den Bischöffen, welche sich dem Willen

3) Epist. Synod. Conc. Alex. Mansi t. III, p. 347.

4) Die Beschaffenheit dieses Streites wird in der Folge noch näher beschrieben werden.

des Constantius gefügt hatten, den Weg zur Rückkehr zu bahnen. Gerade diese Mäßigung, wobey Athanasius seinen Partheyeifer der Klugheit unterordnete, misfiel den Zeloten, welche sich blos von ihrer Hitze leiten liessen. Lucifer Bischoff von Calaris (Cagliari auf der Insel Sardinien) hatte durch den Ungestüm, welchen er in Vertheidigung der Nicänischen Lehre zeigte, sich die Ungnade des Kaisers Constantius und die Strafe der Landesverweisung zugezogen. Seinem bis zur Wut erhitzten Eifer mußte es höchst kränkend seyn, daß er, welcher für seine Ueberzeugung alles geduldet hatte, Männer, die feigherzig der Gefahr gewichen waren, für seine Brüder erkennen sollte. Aufgebracht über die gemäßigten Beschlüsse der Alexandrinischen Synode, hob er mit Athanasius, dessen Freund und feuriger Lobredner er gewesen war, und mit allen, welche jenen Beschlüssen beygetreten waren, die Kirchengemeinschaft auf 5). Durch ihn und seine Anhänger bildete sich die Parthey der Luciferianer, welche

5) Es war noch eine andere Ursache zur Trennung hinzugekommen, nämlich die Spaltung zu Antiochien zwischen der Meletianischen und Eustathianischen Parthey, welche Lucifer dadurch vergrößerte, daß er den Paulinus, welcher an der Spitze der Eustathianer stand, zum Bischoff von Antiochien weihte — ein Verfahren, welches von Eusebius, Bischoff von Vercelli, misbilligt wurde. — Indessen betrachtet doch auch das Alexandrinische Synodalschreiben den Paulinus als das einzige rechtmäßige Haupt der Antiochenischen Christen, mit welchem sich alle Rechtglaubige vereinigen sollen.

welche sich von der übrigen Kirche deswegen absonderten, weil diese sich durch Aufnahme solcher Lehrer, welche ehmals die Arianische Ketzerey gebilligt hätten, befleckt habe.

Die Maasregeln der Alexandrinischen Synode fanden, ungeachtet des Widerspruchs, welchen Lucifer dagegen erhob, einen sehr ausgedehnten Beyfall. Sie wurden auf neuen Synoden in verschiedenen Ländern bestätigt, und viele Bischöffe, welche der Synode zu Rimini beygetreten waren, kehrten zum Nicänischen Bekenntnisse zurück. Die Arianer und Homöusianer, welchen der Kaiser Julian gleiche Freyheit mit den Katholischen gewährte, versäumten dagegen von ihrer Seite ebenfalls keine Gelegenheit, um ihre Parthey zu verstärken, und hielten zu diesem Ende einige Synoden. Julian schien sie sogar mehr als die Katholischen zu begünstigen, indem er den Athanasius von neuem verjagte, und dem Aetius, dem Haupte der strengsten Arianer, Beweise seines Wohlwollens gab.

Der Tod des Kaisers Julian (im J. 363.) brachte das Römische Reich unter die Herrschaft eines christlichen Regenten zurück. Jovian begünstigte die Katholischen, und ersuchte sogar den Athanasius, ihm eine Anweisung über die richtige Lehre zuzusenden. Dieser, nebst einer Synode, welche er versammelt hatte, empfahl dem Kaiser die Nicänische Formel, als den Inbegriff der wahren und ursprünglichen christlichen Lehre, welche auch überall von den Gemeinden ange-

nom-

nommen sey, und worin nur Arius eine boshafte Neuerung habe vornehmen wollen. Doch ist Athanasius nicht mit der blosen Annahme der Nicänischen Formel zufrieden, sondern will auch, daß man sie recht erkläre. Er verwirft daher die Meinung derer, welche eine blose Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater behaupten, da doch die Nicänische Synode gelehrt habe, er sey wahrhaftiger Gott aus Gott, und durch das ὁμοούσιον ausdrücken wolle, daß er von Natur der wahrhaftige und ächte Sohn des Vaters sey. Nicht minder findet Athanasius es widersprechend dem Nicänischen Glauben, wenn man den heiligen Geist für ein durch den Sohn hervorgebrachtes Geschöpf hält. Jene Väter zu Nicäa haben nämlich den heiligen Geist von dem Vater und dem Sohne nicht getrennt, sondern ihn mit jenen in einem Glauben der heiligen Trias verherrlicht, denn in der heiligen Trias ist nur eine Gottheit 6). — Die Erklärungen des Athanasius, wodurch er seine eignen Vorstellungen in die Nicänische Formel einschob, waren vornehmlich gegen die sogenannten halben Arianer gerichtet, von welchen ein Theil das Nicänische Bekenntniß annahm, aber dasselbe auf eine seinen Meinungen gemäße Art erklärte. Eine noch nähere Beziehung möchten wohl die Aeusserungen des Athanasius auf eine Synode haben, welche ungefähr um dieselbe Zeit zu Antiochien unter dem Vorsitze des Meletius gehalten wurde, und an der mehrere Bischöffe, welche vorher eifrige Arianer gewesen

6) Mansi Coll. t. III. p. 365. seqq. Fuchs 2 Thl. S. 293 ff.

sen waren, theilnahmen. Diese Synode erließ ein Schreiben an den Kaiser, worin sie ihre Genehmigung des Nicänischen Bekenntnisses bezeugt, und zugleich den Sinn des Wortes ὁμοουσιον angiebt. Es bedeute dasselbe, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und dem Wesen nach dem Vater ähnlich sey, wobey man doch der unaussprechlichen Geburt kein Leiden zueignen, noch das Wort Wesen (ουσια) nach dem Sprachgebrauch der Griechen nehmen dürfe 7). Ungeachtet Athanasius ehmals das Wort ὁμοουσιος auf dieselbe Art erklärt hatte 8), so war ihm doch jetzt diese Erklärung nicht bestimmt genug, und noch mehr mußte es ihm unangenehm seyn, daß die Antiochenischen Väter die Lehre vom heiligen Geiste mit Stillschweigen übergangen hatten.

§. 65.

Die Vortheile, welche die Katholischen von der Regierung des ihnen günstigen Jovians erwarten durften, giengen durch den frühen Tod dieses Fürsten (im J. 364.) verloren, und nunmehr hatte das streitige Dogma wieder im Orient ganz andre Schicksale als in den Abendländern. Jovians Nachfolger Valentinian der erste, welcher den Nicänischen Lehrbegriff zugethan war, übernahm die Regierung der Abendländer,

7) Mansi p. 371.

8) Athan. de Synodis Arim. et Seleuc. Opp. t. I. p. 915 et 916.

der, wo zwar die Katholischen immer mehr die Oberhand behaupteten, wo aber doch der Kaiser auch den Arianern Schutz angedeihen ließ, und alles gewaltsame Verfahren gegen sie verhinderte. Ganz anders war es mit dem Orient, dessen Regierung Valentinian seinem Bruder Valens überlassen hatte, einem eifrigen Arianer, welcher auch gewaltthätige Maasregeln nicht scheute, um seine Lieblingsmeinungen herrschend zu machen. Jetzt wurden sowohl die Katholischen als die halben Arianer heftig verfolgt, und die Bischöffe beider Partheyen von ihren Aemtern verjagt. Doch selbst dieses Misgeschick gereichte zum Vortheile der Katholischen. Mehrere Semiarianischen Bischöffe schickten im J. 366. Abgeordnete an den Römischen Bischoff Liberius, welche ihre Beystimmung zu der Nicänischen Formel bezeugten, und auch von Liberius in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden 1). Durch diese Vereinigung, ungeachtet ihr nicht alle Semiarianer beytraten, wurde die Parthey der Katholischen beträchtlich verstärkt, allein Valens gab sich auch desto mehr Mühe um sie zu unterdrücken. Damasus, der inzwischen an Liberius Stelle Bischoff zu Rom geworden war, suchte dagegen die Bischöffe bey der Nicänischen Lehre zu erhalten, und verurtheilte auf einer Synode zu Rom die Bischöffe Ursacius und Valens, welche noch immer den Arianischen Meinungen ergeben waren. Athanasius suchte die Bischöffe in Afrika in ihrem Glauben zu befestigen, bestätigte nebst neunzig

bey

---

1) Socrat. Hist. eccles. l. IV. c. 12. *Sozom.* l. VI. c. 10.

bey ihm versammelten Bischöffen die Aussprüche des Damasus, wunderte sich aber, daß dieser nicht zur Verdammung des Auxentius, Bischoffs zu Mayland, des angesehensten antinicänischen Lehrers in den Abendländern fortgeschritten sey 2). Damasus holte darauf dasjenige, was Athanasius vermißt hatte, nach, sprach auf einer neuen Synode auch über Auxentius das Verdammungsurtheil aus, und empfahl von neuem den Nicänischen Glauben 3).

Valens fuhr inzwischen in der Verfolgung der Antiarianer fort, ja er verdoppelte die Härte dieser Verfolgung. Dennoch legte der Muth vieler katholischen Bischöffe seinen Absichten zur Ausbreitung des Arianismus große Hindernisse in den Weg. Athanasius starb zwar, allein sein feuriger Eifer ruhte auf seinem Nachfolger Petrus und auf seinen andern Anhängern. Die abendländischen Bischöffe hielten darauf im J. 375 eine Versammlung in Illyricum, welche vornehmlich den Satz nachdrücklich hervorhob, daß die Trias des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes gleiches Wesens (ὁμοουσιος) sey, und alle mit dem Anathema belegte, welche dieses nicht glauben wollten, oder auch nur mit denen, welche dieses nicht glaubten, Gemeinschaft unterhielten 4). Diese Schlüsse machte die Synode den asiatischen Bischöffen

2) Athan. ep. ad Afros. Opp. t. I. p. 940. 941.

3) Mansi t. III. p. 455. seqq.

4) l. c. p. 395.

sen bekannt, und der Kaiser Valentinian fügte eine Verordnung hinzu, worin er von allen Gewaltthätigkeiten gegen die Bekenner der gleichwesentlichen Trias abmahnte 5). Doch der noch in demselben Jahre erfolgte Tod des Kaisers verursachte, daß seine Verordnung ohne Wirkung blieb. Erst der Krieg des Valens mit den Gothen, und bald darauf sein Ende, welches er in einer Schlacht gegen die Gothen im J. 378. fand, verschafften den Katholischen völlige Ruhe.

Nunmehr fieng ein glücklicher Zeitraum für die bisher bedrückte Parthey an. Von den zwey Söhnen Valentinians des ersten, welche ihm in der Regierung folgten, war der älteste Gratian dem katholischen Glauben eifrig zugethan. Ihm fiel auch nach dem Tode des Valens die Herrschaft der Morgenländer zu. Ungeach-

5) Der Kaiser rückte in seiner Verordnung noch ein Glaubensbekenntniß der Synode ein, welchem er selbst beystimme, und bekenne, daß der Sohn gleiches Wesens mit dem Vater sey, welches man nicht von einer blosen Aehnlichkeit, wodurch der Sohn nur das vornehmste Geschöpf werde, verstehen müsse; er glaube mit den Synoden zu Rom und in Gallien, es sey ein und dasselbe Wesen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes in drey Personen d. h. in drey vollkommenen Hypostasen την μιαν ἐιναι και την ἀυτην ὀυσιαν του πατρος και του ὑιου και του ἁγιου πνευματος εν τρισι προσωποις, τουτ᾿ ἐςι ἐν τρισι τελειαις ὑποςασεσι. Endlich verflucht er alle, welche anders lehren, und auch alle die, welche die Arianischen Unterscheidungslehren nicht verfluchen wollen.

geachtet dieser Kaiser ein allgemeines Duldungsgesetz für alle Partheyen gab, wovon nur die Manichäer, die Photinianer und die Eunomianer ausgenommen wurden; so erhielten doch die Katholischen bald Beweise von der vorzüglichen kaiserlichen Gunst. Ihre vertriebenen Bischöffe wurden zurückgerufen und in ihre Aemter wieder eingesetzt. Von jetzt an breiteten sich die Katholischen immer weiter aus. Mehrere Semiarianer oder Homöusianer benutzten jedoch die neu eingeführte Duldung, um sich von der aus Furcht vor den Arianern eingegangenen Verbindung mit den Katholischen wieder loszusagen. Auf einer Synode zu Antiochien in Carien im J. 378. verwarfen sie das ὁμοούσιον und setzten dafür ihr ὁμοιούσιον von neuem fest 6).

Endlich war die Zeit des vollen Triumphes für die Katholischen gekommen. Gratian übergab dem Theodosius die Regierung der Morgenländer, und kaum hatte dieser sein Reich einigermassen zur Ruhe gebracht; so wandte er eben die gewaltsamen Maasregeln, welche Valens zur Begünstigung der Arianer gebraucht hatte, an, um dem katholischen Glauben die Alleinherrschaft zu verschaffen. Schon im J. 380 gab er das Gesetz, wodurch alle seine Unterthanen angewiesen wurden, der Religion zu folgen, welche einst der Apostel Petrus die Römer gelehrt habe, und welcher Damasus zu Rom und Petrus zu Alexandrien zugethan wären, so daß sie nach der apostolischen Anweisung und der

6) *Sozom.* l. VII. c. 2.

der evangelischen Lehre Eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreyheit glauben. Diejenigen, welche dieser Anordnung folgen, sollen den Namen katholischer Christen führen. Die übrigen, welche als Thoren und Unsinnige zu betrachten sind, sollen den entehrenden Ketzernamen tragen. Ihre Versammlungen dürfen nicht Kirchen genannt werden, und sie haben nicht nur zuerst göttliche Strafen, sondern auch kaiserliche Ahndung nach Gottes Willen zu erwarten 7). Auf dieses Gesetz folgte bald die Verfügung, daß den Arianern die Kirchen, welche sie bisher in Besitz gehabt hatten, weggenommen und den Katholischen eingeräumt werden sollten. Der Kaiser bestätigte dieses Verfahren durch ein neues Gesetz, wornach alle Religionsübungen der Ketzer aufhören, und selbst eine etwaige kaiserliche Erlaubniß als erschlichen angesehen werden und nichts gelten sollte 8).

§. 66.

Kirchenversammlung zu Constantinopel.

Theodosius war nicht damit zufrieden, die Gegner der katholischen Lehre durch seine kaiserliche Gewalt zu unterdrücken, sondern er wünschte auch seinen Maasregeln eine recht feyerliche kirchliche Sanction zu ver-

7) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. I. l. 2. ed. Ritteri t. VI. p. 5.

8) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. V. l. 6. p. 130.

verschaffen. Hierzu war eine große Kirchenversammlung das schicklichste Mittel. Theodosius berief also eine solche im J. 381. zu Constantinopel zusammen, auf welcher 150 Bischöffe, jedoch nur aus dem Orient, über welchen allein sich damals die Herrschaft dieses Kaisers erstreckte, sich einfanden. Man hatte absichtlich nur solche Bischöffe eingeladen, von deren theologischen Denkungsart man versichert war, daß sie für die Nicänische Lehre stimmen würden 1). Ohnehin ließ es sich bey der bekannten Gesinnung des Kaisers leicht voraussehen, wie die Entscheidung der Synode ausfallen würde, da alle solche Versammlungen, wie die bisherigen Geschichte gezeigt hat, ihre Beschlüsse nach dem Willen ihres Oberherrn einzurichten pflegten.

Ueber den Gang der Verhandlungen auf der Constantinopolitanischen Synode fehlt es an nähern Nachrichten. Die Zanksucht und Streitlust der Bischöffe schildert Gregorius von Nazianzus mit lebendigen Farben. Man versuchte, wiewohl vergebens, die Macedonianischen Bischöffe zur Vereinigung mit den übrigen zu bewegen. Sie erklärten vielmehr, daß sie lieber den Arianern beytreten als das ὁμοουσιον annehmen wollten, und verliessen darauf Constantinopel. Man faßte hierauf einige Kirchenverordnungen ab, unter welchen die

---

1) *Socrat.* l. V. c. 8. *Sozom.* l. VII. c. 7. Es wurden zwar noch ausserdem 36 Macedonianische Bischöffe eingeladen, allein nur in der Hoffnung, daß sie dem Glauben des Kaisers beytreten würden.

die erste war: Der Glaube der dreyhundert und achtzehn zu Nicäa in Bithynien versammelten Väter darf nicht herabgesetzt werden, sondern soll gültig bleiben; dagegen werden alle Ketzereyen, insbesondre der Eunomianer oder Anomöer, der Arianer oder Eudoxianer, der halben Arianer oder Widersacher des heil. Geistes, der Sabellianer, der Marcellianer, der Photinianer und der Apollinaristen mit dem Anathema belegt 2).

Zugleich fand man es für rathsam, der Nicänischen Glaubensformel einige Zusätze beyzufügen, wodurch das sogenannte Nicänisch-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß entstand. „Wir glauben „an Einen Gott den Vater, welcher alles beherrscht, „den Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge — und an Einen „Herrn Jesum Christum, den eingebohrnen Sohn „Gottes, welcher aus dem Vater vor allen Zeitaltern gezeugt ist, Licht aus Licht, wahren Gott aus „dem wahren Gott, gezeugt nicht geschaffen, gleiches „Wesens mit dem Vater, durch welchen alles gemacht „ist, welcher um unsers Heils willen vom Himmel „herabgekommen ist und aus dem heiligen Geiste und „der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat und „Mensch geworden ist, für uns unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, und gelitten hat, am „dritten Tage auferstanden ist nach der Schrift, in „den

2) Mansi t. III. p. 557. Fuchs S. 410.

„den Himmel zurückgekehrt ist, zur Rechten des Va„ters sich gesetzt hat, und wiederkommen wird, um „die Lebendigen und die Todten zu richten, dessen „Reich kein Ende nehmen wird; — und an den hei„ligen Geist, den Herrn, den Lebendigmacher, wel„cher aus dem Vater ausgehet, und mit dem Vater „und dem Sohne zugleich angebethet und verherr„lichet wird, welcher durch die Propheten geredet „hat 3). — Wir glauben auch an Eine heilige apo„stolische Kirche, wir bekennen Eine Taufe zur Ver„gebung der Sünden, und erwarten eine Auferste„hung der Todten und ein Leben in der künftigen „Welt. Amen" 4).

Die Abweichungen dieser Formel von der Nicänischen bestehen theils in einigen nicht bedeutenden Auslassungen, worunter die am merkwürdigsten sind, daß der Satz, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters und die ausdrückliche Verdammung der Arianischen Unterscheidungslehren fehlen; theils in einigen neuen Zusätzen, welche hier für den ersten Blick durch andere Schrift kenntlich gemacht sind. Darunter ist der Satz, daß das Reich Christi kein Ende habe, wahrscheinlich dem Marcellus von Ankyra entgegengesetzt, welcher von

3) Ἐις το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι και υἱω συμπροσκυνουμενον, και συν δοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων.

4) Mansi p. 565. Fuchs S. 422.

von den Morgenländern einstimmig beschuldigt wurde ein Aufhören des Reiches Christi gelehrt zu haben. Wichtiger ist die andere den Gegnern der heiligen Geistes entgegengestellte Bestimmung, wodurch derselbe zwar nicht ausdrücklich Gott genennt, allein ihm doch gleiche Würde und Verehrung mit dem Vater und dem Sohne beygelegt wird.

Der Kaiser bestätigte die Schlüsse dieser Versammlung, welche zwar nur aus Bischöffen der einen Hälfte des Reichs bestand, allein dennoch, da ihr nachher die Abendländer, wenigstens in Absicht auf die Lehrsätze, beytraten, die Ehre erhalten hat, als die zweyte ökumenische Synode gezählt zu werden. Durch sie wurde die kirchliche Verdammung des Arianischen Lehrbegriffs vollendet, und die Nicänische Lehre, mit Einschluß der Bestimmungen über den heiligen Geist, welche Athanasius mit seinen Anhängern erst nachher in dieselbe hineingetragen hatte, von neuem befestigt.

§. 67.

Gänzliche Unterdrückung des Arianismus im Römischen Reiche.

Auf die Entscheidung der Constantinopolitanischen Synode folgte ein neues Gesetz des Kaisers, wornach den Katholischen alle Kirchen eingeräumt werden sollten, welche bisher den Ketzern gehört hatten, und die letzten nie wieder Kirchen bekommen sollten 1).

In

1) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. 1. l. 3. p. 10.

In der abendländischen Kirche hatte man zu Aquileja, eine Synode gehalten, und auf ihr einige dem Arianismus ergebene Bischöffe verdammt. Ungeachtet aber jetzt beide Kirchen im Hasse gegen den Arianismus übereinstimmten, so waren sie doch über die auf der Constantinopolitanischen Synode geschehene Besetzung der Bisthümer zu Constantinopel und Antiochien, welche die Occidentalen misbilligten, uneinig. Damasus, Bischoff zu Rom, wünschte deswegen eine neue Synode zu Rom zu halten, zu welcher er auch die morgenländischen Bischöffe einlud. Diese, welche keine Einmischung der Abendländer in ihre Kirchenangelegenheiten dulden wollten, lehnten auf einer Versammlung zu Constantinopel im J. 382. die Einladung ab, bekannten aber, um jeden Verdacht abzulehnen, in ihrem Schreiben von neuem ihren Glauben. Die zu Nicäa bestätigte Lehre, sagen sie, müssen wir und ihr, und überhaupt alle, welche sich von dem rechten Glauben nicht verirren wollen, genehmigen. Diese ist nämlich die älteste und der Taufe gemäß; sie lehrt uns glauben an den Namen des Vaters, des Sohnes und deß heiligen Geistes, so daß Eine Gottheit und Kraft, und Ein Wesen, eine völlig gleiche Würde und eine gleichewige Herrschaft des Vaters, Sohnes und heil. Geistes in drey vollkommenen Hypostasen oder Personen geglaubt werde. Hierdurch vermeidet man sowohl die Irrthümer des Sabellius, wodurch die Hypostasen vermischt werden, und das Eigenthümliche derselben aufgehoben wird, als die Lästerungen der Arianer, Eunomianer und Pneumatomachen, wodurch das Wesen, oder die Natur oder die Gottheit getheilt, und in die ungeschaffene, gleichwesentliche und gleichewige Trias

etwas Späteres, Geschaffenes oder Ungleichartiges eingeschoben wird 2).

Theodosius, welcher die anders Denkenden lieber durch sanftere Mittel, als durch Gewalt zum Nicänischen Glauben führen wollte, machte noch einen Versuch, um Frieden zu stiften. Im Jahre 383. berief er Lehrer von allen streitenden Partheyen nach Constantinopel, und ließ sich von ihnen Glaubensbekenntnisse überreichen, unter welchen nur das des Eunomius noch vorhanden ist. Allein alle Versuche zum Frieden waren vergebens, und die Katholischen behaupteten sich, nicht ohne schlaue Kunstgriffe, in ihrem Einfluß auf den Kaiser 3). Der Erfolg war, daß neue und strengere Gesetze gegen alle antinicänischen Lehrer und Gemeinden gegeben wurden.

In den Abendländern hatten die Arianer an dem Kaiser Valentinian II. eine Zeitlang eine Stütze. Dieser gab auf Antrieb seiner Mutter Justina das Gesetz, daß die Anhänger der Synode zu Rimini, welche auch zu Constantinopel bestätigt worden sey, das Recht, Zusammenkünfte zu halten, haben, und darin nicht gestört werden sollten 4). Seine Mutter suchte auch den Arianern in Mayland eine Kirche zu verschaffen. Allein

2) Mansi p. 583. Fuchs S. 428.

3) Socrat. Hist. eccl. l, V. c. 10. Sozom. l. VII. c. 12.

4) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. I. l. 4. p. 14.

Allein der muthige Widerstand der katholischen Bischöfe, welche auch das Volk auf ihrer Seite hatten, besonders des berühmten Ambrosius, vereitelte die Absichten des Kaisers und seiner Mutter. Nachher wurde Valentinian durch die Abhängigkeit von Theodosius, worin ihn seine hülfsbedürftige Lage brachte, genöthigt, die Parthey der Homousiasten zu ergreifen. Theodosius, welcher endlich Herr des ganzen Reichs wurde, fuhr fort alle Gegner des von ihm angenommenen Lehrbegriffs durch harte Gesetze zu verfolgen. Seine beiden Söhne und Nachfolger in der Regierung, Arcadius und Honorius ahmten ihm hierin nach, und durch die fortgesetzte Strenge wurde allmählich der Arianismus im Römischen Reiche bis auf einige unbedeutende Ueberreste völlig vertilgt.

Der aus dem Römischen Reiche verbannte Lehrbegriff hatte inzwischen bey den fremden Nationen, welche an den Gränzen des Reiches wohnten, und endlich in die Provinzen desselben eindrangen, eine sichere Freystätte gefunden. Die Gothen, Vandalen, Burgundionen und endlich die Langobarden waren ihm zugethan. Doch bewiesen die meisten dieser Völker gegen die katholischen Einwohner der von ihnen eroberten Länder eine rühmliche Duldung. Nur die Vandalen, welche Afrika beherrschten, waren von einem grausamen Verfolgungsgeist beseelt. Endlich verschwand auch unter diesen Völkern der Arianismus, theils indem ihre Staaten zerstört wurden, wie bey den Vandalen und Ostrogothen, theils indem sie freywillig zu dem Nicänischen Lehrbegriff übergiengen, wie die Westgothen

gothen und die Langobarden. Doch diese Begebenheiten dürfen hier nur berührt werden, da sie auf die Bildung des Dogma keinen Einfluß hatten.

§. 68.

Der Lehrbegriff, welcher zu Nicäa und nachher zu Constantinopel festgesetzt wurde, behauptete also nach einem langen oft zweifelhaften Kampfe einen vollständigen Sieg über die entgegengesetzten Vorstellungen und wurde vor dem Ablauf des vierten Jahrhunderts nicht nur der herrschende sondern fast der einzige in dem Römischen Reiche. Die Ursachen, wodurch er dieses Uebergewicht erhielt, ergeben sich zwar größtentheils aus der bisherigen Geschichte, indessen dürfte es nicht überflüssig seyn, sie hier im Zusammenhange neben einander zu stellen.

Die streitenden Partheyen gebrauchten zwar alle mancherley Gründe, womit jede ihre Vorstellungsarten als die schriftmäßigste und vernunftmäßigste darzustellen suchte. Allein man darf diese Gründe nur etwas näher ansehen, um sich zu überzeugen, daß sie beynahe alle eher zur Befestigung der Glaubigen, als zur Widerlegung der Gegner geschickt waren, und daß schwerlich eine der streitenden Partheyen ihren Triumph dem Uebergewicht ihrer Beweise verdanken konnte. Vielmehr hieng die Entscheidung größtentheils von äusseren Umständen ab.

Zuerst

Zuerst dürfte man wohl mit Gibbon 1) in dem Verhältnisse der Arianischen und Athanasianischen Lehre zur gewöhnlichen Denkungsart des Volkes eine Ursache finden, warum die letzte die Oberhand behielt. Der große Hause der Menschen ist immer geneigt, den Gegenständen seines Glaubens und seiner Verehrung eher eine höhere als eine geringere Würde beyzulegen. Es scheint ihm rathsamer, darin lieber zu viel als zu wenig zu thun. Deswegen, da alle Christen zur Verehrung des Sohnes und des heiligen Geistes sich verpflichtet erkannten, konnten die Katholischen, welche beide dem Vater gleichsetzten, eher auf den Beyfall der Volsmenge rechnen, als die Arianer, welche sie so sorgfältig von dem höchsten Gott unterschieden. Wirklich finden wir auch den größten Theil des Volkes und der Mönche auf der Seite der Homousiasten, und zugleich erhitzt genug, um die Wahrheit des von ihnen ergriffenen Lehrbegriffs in blutigen Kämpfen zu behaupten.

Eine zweyte Ursache von dem Untergange der Antinicänischen Parthey muß in der innern Uneinigkeit derselben gesucht werden. Nachdem Eusebius von Nikomedien gestorben war, hatte sie keinen Führer, der Ansehn genug besessen hätte, um die Vereinigung zu erhalten. Daraus entsprangen schwankende Maasregeln und Trennungen, welche in heftige Streitigkeiten

1) History of the decline and fall of the Roman empire. Basil. Vol. V. p. 31.

ten ausbrachen, und nothwendig die Kraft der ganzen Parthie schwächen mußten. Die Homöusianer und die Anomöer haßten sich eben so herzlich und verfolgten sich untereinander eben so heftig, als die Katholischen. — Die Katholischen hingegen besaßen, ungeachtet sie ebenfalls in manchen Vorstellungen nicht einig waren, an dem Nicänischen Bekenntniß einen Vereinigungspunct, welchen sie unverrückt festhielten. Sie hatten an Athanasius einen sehr angesehenen Anführer, welcher unbiegsame Festigkeit mit schlauer Gewandheit verband, und der von andern talentvollen angesehenen Männern, einem Hilarius, Basilius, Ambrosius, Gregorius von Nazianzus unterstützt wurde. Die vereinte Parthey konnte leichter die getrennte überwältigen.

Synoden und die Hülfe der bürgerlichen Gewalt waren Mittel, welche beide streitende Theile um die Wette anwendeten, und in dem Eifer des Partheymachens und in der Heftigkeit des Verfolgungsgeistes machten sich gewiß beide den Vorzug streitig. Allein die Arianer, eben um ihrer innern Trennungen willen, wechselten oft in dem, was sie auf ihren Synoden beschlossen, die Katholischen blieben dagegen unverändert bey dem Nicänischen Symbolum stehen. Beide Theile wurden eine Zeitlang von den Regenten unterstützt, die Arianer von Constantius und Valens, die Katholischen vorzüglich von Theodosius. Die ersten waren zwar hitzige Verfolger aber schwache Regenten, welche vor angesehenen Bischöffen sich scheuen mußten, und ihre Verfügungen zum Besten der Arianer

ner konnten unmöglich so viel wirken, als die kräftigen Maasregeln des thätigen Theodosius zum Vortheile der Katholischen.

Endlich war es auch für die Katholischen kein geringer Vortheil, daß die Bischöffe von Rom und von Alexandrien von Anfang auf dieser Seite standen, deren Ansehn und Einfluß der Parthey, welcher sie beytraten, ein ausnehmendes Gewicht geben mußte. Ueberhaupt hatten die Katholischen ihre stärkste Stütze an der abendländischen Kirche, wo die Nicänischen Bestimmungen, weil sie keinen Widerspruch fanden, Zeit gehabt hatten, um Festigkeit zu erlangen, so daß sie nachher, als Constantius sie auszurotten versuchte, schon zu tief eingewurzelt waren.

Dem Zusammentreffen dieser günstigen Umstände hatten die Katholischen zu verdanken, daß bey ihrem Kampfe mit den Arianern der Sieg, welcher oft zweifelhaft zu werden schien, endlich auf ihre Seite entscheidend sich lenkte. Dieser Sieg war inzwischen durch die angestrengtesten Bemühungen, und die ausharrendeste Standhaftigkeit von mehr als einem halben Jahrhundert erkauft; seine Erstreitung hatte die größten Zerrüttungen in der Kirche, den bittersten Religionshaß und die schrecklichsten Auftritte der Grausamkeit und des Blutvergiessens herbeygeführt. War wohl der Preis des Sieges des Kampfes werth, welchen er gekostet hatte?

§. 69.

§. 69.

Bestimmungen und Kunstwörter des katholischen Systems von der Trinität.

Der Inhalt des katholischen Lehrbegriffs ist schon in der vorhergehenden Geschichte, was den Sohn angeht §. 51. ff. und was den heiligen Geist betrifft §. 62 und 63. angegeben worden. Es bleibt jetzt noch übrig den Inbegriff desselben kurz zusammen zu fassen, und die bestimmten Formeln, womit man ihn ausdrückte, zu erklären.

Die katholischen Kirchenlehrer rühmten sich, bey der Lehre von Gott den glücklichen Mittelweg zwischen dem Judenthume und dem Heidenthume getroffen zu haben. Die Juden bekennen nur den Vater, und wollen von dem Sohne und dem heiligen Geiste nichts wissen. Die Heiden lehren mehrere, ungleiche Götter. Den Juden folgen die Sabellianer, indem sie den Sohn und den Geist nur dem Namen nach, nicht aber in der That bekennen. Die Arianer sind Nachahmer der Heiden, indem sie neben dem Schöpfer auch Geschöpfe anbethen 1).

Die ganze Lehre der Katholischen läßt sich daher auf drey Hauptsätze zurückführen.

1. Die

---

1) Basil. Homil. XXIV. Opp. t. II. p. 189.
Athan. ep. I. ad Serap. Opp. t. I. p. 203.
Epiph. haer. LXXIV. nro. 10.
Isidor. Pelus. epp. II. ep. 143.

1. Die heilige Trias, welche den Vater, den Sohn und den heiligen Geist begreift, ist völlig von allen erschaffenen Dingen verschieden. Der Sohn und der heilige Geist sind dem Vater ὁμοουσιοι, sie haben mit demselben gleiche Natur und gleiches Wesen. Dieselben Eigenschaften und Vollkommenheiten, welche dem Vater zukommen, müssen auch dem Sohne und dem heiligen Geiste zugeschrieben werden. Dadurch wurden die Vorstellungen der Arianer und Macedonianer ausgeschlossen, wovon die ersten dem Sohne und dem heiligen Geiste, die letzten dem heiligen Geiste eine spätere Entstehung und eine geringere Natur als dem Vater zueigneten, und also ein Hinzukommen derselben zu der Trias behaupteten 2).

2. Der Vater, der Sohn und der heilige Geist sind wirklich unterschieden, und zwar als Subjecte unterschieden. Diesen Satz stellte man den Sabellianern entgegen, und man erwies ihn durch die eigenthümlichen Eigenschaften (ἰδιοτητας späterhin characteres personales), welche man jedem beylegte. Als gemeinschaftlich dem Vater, Sohn und Geiste betrachtete man das Ungeschaffenseyn, und das Gottseyn. Hingegen eigenthümlich ist dem Vater das Ungezeugtseyn (ἀγεννησια), dem Sohne das Gezeugtseyn (γεννησια), dem heiligen Geiste das Ausgehen, oder Ausgesendet werden

---

2) Athan. ep. 1. ad Serap. p. 202.
Epiph. Ancor. c. 64.

den (ἐκπορευσις, εκπεμψις) 3). Man machte hierbey noch die Bemerkung, daß die Verschiedenheit nicht in dem Mangel des einen, oder der Vollkommenheit des andern, sondern nur in der Verschiedenheit ihrer Offenbarung und ihres gegenseitigen Verhältnisses ihren Grund habe 4).

3. Mit diesen Sätzen verband man die Lehre von der Einheit Gottes. Die Katholischen betheuerten auf das nachdrücklichste, daß ihnen, wenn sie gleich den Sohn und den heiligen Geist als Gott bekennten, doch nicht der leiseste Gedanke einkomme, die Einheit Gottes anzutasten. Um die Einheit und Dreyheit ihres Lehrbegriffs in Harmonie zu bringen, bedienten sie sich mehrerer Vorstellungen. a) Am häufigsten kommen sie darauf zurück, daß nur ein Grundwesen (μια ἀρχη, ἐν αἰτιον) sey, nämlich der Vater, von welchem der Sohn und der heilige Geist ihr Daseyn haben. Hierdurch glaubten sie jeden Vorwurf und Verdacht der Vielgötterey am sichersten zu entfernen 5). b) Sehr oft berufen sie sich auch darauf, daß der Vater, Sohn und Geist ein oder dasselbe Wesen (ἑνοτητα oder ταυ-

τοτητα

3) Greg. Naz. orat. XXIII. p. 423. Orat. XXIX. p. 489.

4) Id. orat. XXXVII. p. 597.

5) Athan. orat. V. p. 519. orat IV. p. 459. Gregor. Naz. orat. XXXVII. p. 601. orat. p. 490. Epiph. haer. LVII. nro. 5.

τοτητα της ὀυσιας) haben 6). Dabey scheinen sie aber nicht sowohl an eine numerische Einheit, sondern nur an die vollkommenste Gleichartigkeit des Wesens gedacht zu haben 7), worin sie auch den Sprachgebrauch der ältern Lehrer vor sich hatten 8). Noch im fünften Jahrhundert muß die Synode von Chalcedon an keine Zahleinheit des Sohnes mit dem Vater gedacht haben, indem sie ihn auf eben die Art gleiches Wesens mit dem Vater nach der Gottheit nennt, wie er nach der Menschheit gleiches Wesens mit uns sey. — Dagegen gaben die katholischen Kirchenväter die in der vorigen Periode gewöhnliche Art, die Einheit des Sohnes mit dem Vater aus der Uebereinstimmung der Gesinnungen abzuleiten, auf 9), welcher doch noch die Antiochenische Synode im J. 341. gefolgt war 10).

Bey

---

6) Ganz gleichförmig sind hierinnen die Kirchenlehrer nicht. Bald verwerfen sie ταυτοτητα της ὀυσιας oder ταυτουσιον als Sabellianisch Basil. ep. 52. Opp. t. III. p. 146. Epiph. haer. LXXVI. nro. 7. Bald gebrauchen sie diese Ausdrücke ohne Bedenken gegen die Arianer.

7) Man vergleiche §. 51.

8) Tertull. adv. Prax. c. 25. Lact. institut. divin. l. IV. c. 29.

9) Athanas. de Synodis p. 923.

10) Sie nannten den Vater, den Sohn und Geist ὑποστασει τρεις, συμφωνια ἑν Mansi t. II. p. 1339.

Bey dem Lehrbegriff, dessen Bestandtheile eben angegeben worden sind, ist noch die Bemerkung nachzutragen, daß bey allem Eifer, womit die Homousie der heiligen Dreyheit behauptet wurde, doch eine gewisse Subordination des Sohnes und Geistes unter den Vater keinesweges ausgeschlossen war. — Mehrere eifrig katholische Lehrer wiederholen den von den ältern Lehrern geborgten Satz, daß der Vater allein völlig unsichtbar sey, und daß daher alle im A. T. erzählte Gotteserscheinungen von dem Sohne verstanden werden müßten 11). Hilarius unterscheidet den befehlenden, und den jenem Befehl gemäß wirkenden Gott (jubentem Deum i. e. patrem et facientem Deum i. e. filium) 12), und giebt zu, daß der Vater grösser sey als der Sohn, der Sendende als der Gesandte, der Wollende als der Gehorchende 13). Basilius ist nicht abgeneigt, dem Eunomius zuzugeben, daß der

---

11) Hlar. de Trinitate l. V. nro. 42. p. 852.
Ambros. de fide l. I. c. 5.
Basil. contra Eunom. l. II. p. 254. —
Prudentii Apotheos.
Diese Vorstellungsart war so herrschend, daß die erste Sirmische Synode Bannflüche darauf setzte, wenn jemand solche Erscheinungen nicht von dem Sohne verstehen wolle.

12) Hilar. de trinit. l. IV. nro. 16. p. 837. Daß Eusebius von Cäsarea (Hist. eccles. l. I. c. I.) und Cyrillus von Jerusalem (Cat. XI. p. 160.) dieselbe Unterscheidung machen, ist weniger zu verwundern.

13) Hilar. l. III. nro. 12. p. 813.

der heilige Geist der Ordnung und Würde nach (ταξει και ἀξιωματι) der dritte sey, wenn ihm nur dieser wieder einräumen will, daß er nicht der Natur nach (φυσει) der dritte sey 14). Selbst Athanasius setzt eine Unterordnung fest, und sagt, daß der Sohn den Vater, der heilige Geist den Sohn verherrliche, indem der heilige Geist eben so zum Sohne, wie dieser zum Vater sich verhalte 15). Er nennt auch den Sohn größer als den heiligen Geist, und doch ihm gleich (μειζονα και ισον) 16), welches, wenn es nicht einen sinnlosen Widerspruch enthalten soll, so verstanden werden muß, daß das erste Beywort auf die Natur, das andre auf die Ordnung und Würde (ταξιν και ἀξιωμα) bezogen wird 17).

Daß

14) Basilius erläutert dieses durch das Beyspiel der Engel, welche alle einerley Natur, und doch mancherley Geschäffte und Würde haben contra Ennom. l. III. p. 272. An einem andern Orte nennt Basilius προκαταρκτικην ἀιτιαν den Vater, δημιουργικην den Sohn, τελειωτικην den Geist und unterscheidet drey, den befehlenden Herrn, den wirkenden Logos, den befestigendeu Geist. De Spir. S. c. 16. Opp. t. III. p. 31. 32.

15) Athan. ep. 1. ad Serap. p. 195. 196.

16) Athan. contra Arianos orat. II. p. 357.

17) Darauf führt wenigstens die eben angeführte Stelle des Basilius, und hiernach wäre der Sohn gegen den heiligen Geist prior inter pares. — Andere Stellen, welche man aus Athanasius als Belege für eine Subordination in der Trinität angeführt hat, sind aus unächten Schriften genommen.

Daß endlich die Katholischen ihre Lehre von der Trias für ein undurchdringliches Geheimniß erklären, läßt sich von selbst erwarten. Athanasius gesteht, daß, jemehr er sich angestrengt habe, um sich von der Gottheit des Logos einen deutlichen Begriff zu machen, desto weiter sey ihm die Kenntniß davon entschlüpft, daß sein Gemüth nur einen Schatten der Wahrheit aufgefaßt habe, daß aber seine Feder nicht fähig gewesen sey, auch nur diesen schwachen Schatten auszudrücken 18). Ein solches Geständniß sollte Nachsicht und Schonung gegen anders Denkende zu unzertrennlichen Begleitern haben. Allein so war es bey Athanasius nicht. Ihm galt es für entschieden, daß seine Gegner keine Christen wären 19).

§. 70.

Um den katholischen Lehrbegriff deutlich und bestimmt auszudrücken, um alle listigen Ausflüchte der Gegner abzuschneiden, war der Gebrauch von Kunstwörtern unentbehrlich. Von dem berühmtesten darunter dem ὁμοουσιον hat schon bey der Erklärung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses §. 43. gehandelt werden müssen. Es sind aber noch die Ausdrücke ὀυσια, ὑποστασις, προσωπον, essentia, persona zu erläutern übrig. Eine

18) Athan. ep. ad solitariar. vitam agentes. Opp. tom. I. p. 808.

19) Orat. in Arian. II. p. 307. de Synod. p. 915.

Eine neue Lehrform durch passende Kunstwörter zu bezeichnen, ist immer ein Geschäfft, wozu Mühe und Zeit erfordert wird. Es ist fast unvermeidlich, daß nicht anfangs die Wörter ungleich und schwankend gebraucht werden, und daß nicht daraus manche Misverständnisse und Verwirrungen entstehen sollten, bis man allmählig sich gewöhnt, solche Ausdrücke gleichförmig in einem festgesetzten Sinne zu nehmen. Dieses gewöhnliche Schicksal theologischer Formeln zeigte sich auch besonders bey der Trinitätslehre.

Das Wort ὀυσια (von ἐιναι, ουσα) wird zuweilen von dem, was wirklich ist, gebraucht, und bedeutet entweder Daseyn überhaupt, oder ein wirklich existirendes Subject, zuweilen auch das, was die Philosophen Substanz, zuweilen was sie Wesen genannt haben. Eben so vieldeutig war das Wort ὑποϛασις, welches bald von dem Bestehen eines Dinges gebraucht bald als gleichbedeutend mit ουσια genommen, bald demselben wie das Individuum der Gattung entgegengesetzt wird 1). Origenes scheint dasselbe in den Vortrag der Trinitätslehre eingeführt zu haben; denn von seiner Zeit an und durch ihn wurde es gewöhnlich von den drey Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu reden. Es wurde immer mehr gewöhnlich gegen die Noetianer und Sabellianer darauf zu dringen, daß der Sohn ἐνυποϛατος sey, oder seine eig=

---

1) Man sehe Suiceri thesaur. eccles. et Suidae Lexicon sub vocibus ὀυσια et ὑποϛασις.

eigne Hypostase habe d. h. daß er nicht als eine Eigenschaft oder Wirkung des Vaters betrachtet werden müsse. Indessen zeigte sich bey dem Ausbruche des des Arianischen Streites ein doppelter Sprachgebrauch. Einige nahmen die Wörter ὀυσια und ὑποςασις als gleichbedeutend, und lehrten daher, daß eine Hypostase des Vaters und des Sohnes sey. Sie glaubten hierdurch sich am stärksten den Arianern entgegen zu setzen, welche drey abgesonderte d. h. ihrer Natur und Würde nach ungleiche Hypostasen behaupteten 2). Andre hingegen unterschieden ὀυσια von der ὑποςασις, und wollten durch den ersten Ausdruck das Gemeinschaftliche, durch den letzten das Eigenthümliche des Vaters und des Sohnes bezeichnen. Dadurch hofften sie der Gefahr und dem Verdacht des Sabellianismus desto sichrer zu entgehen.

Die ökumenische Synode zu Nicäa folgte zuverläßig dem zuerst angeführten Sprachgebrauche, und setzte, indem sie die Ableitung des Sohnes aus einem andern Wesen oder einer andern Hypostase als der des Vaters (ἐξ ἑτερας ὑποςασεως και ὀυσιας) verdammte, beide Ausdrücke als synonymisch neben einander 2b), so

2) Auch die Homöusianer, oder sogenannten Semiarianer gebrauchen ὀυσια und ὑποςασις als gleichbedeutend. Epiph. haer. LXXIII. nro. 12 et 22.

2b) Gelasius von Cyzicum erzählt zwar von Bestimmungen über die drey Hypostasen, welche die Nicänische Synode gemacht haben soll. Hist. Conc. Nic. l. II. c. 12. Mansi

so sehr sich auch Basilius der Große bemüht, das Gegentheil zu beweisen 3). Es war natürlich, daß dieser Begriff Beyfall fand. Athanasius folgt ihm gewöhnlich, und erklärt sich darüber ausführlich 4), doch bleibt er sich hierin nicht allezeit gleich 5).

Bey der Trennung zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche, welche unter der Regierung der Kaiser Constantius und Constans erfolgte, wurde diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs eine Veranlassung zum Streite. Bey den Morgenländern war es herrschend geworden, von drey Hypostasen zu reden; sie behaupteten diesen Redegebrauch auf ihren Synoden, und beschuldigten ihre Gegner des Sabellianismus. Die Abendländer hielten ὀυσια und ὑποστασις, welches beides sie durch substantia übersetzten, für einerley, und sahen alle, welche anders dachten, für Arianer

---

tom. II. p. 825. Allein sein Bericht verdient keinen Glauben.

3) Basil. ep. 125. Opp. t. III. p. 215.

4) Athan. ep. ad Africanos. Opp. t. I. p. 934. 935.

5) Petau versichert zwar, daß Athanasius beständig ὀυσια und ὑποστασις als gleichbedeutend gebrauche, allein das Gegentheil erhellt aus folgender Stelle: Τα τιμια ζωα ταυτα (die Cherubim) προσφερει την δοξολογιαν Ἁγιος Ἁγιος Ἁγιος λεγοντα, τας τρεις ὑποστασεις τελειας δεικνυντα ἐστιν, ὡς και ἐν τω λεγειν Κυριος, την μιαν ὀυσιαν δηλουσιν. In illud: Omnia mihi tradita sunt Opp. t. I. p. 154 et 155.

ner an 6). Als der Kaiser Constantius auch das abendländische Reich in seine Gewalt bekommen hatte, wurde auf einer Synode zu Sirmium der Gebrauch des Wortes οὐσία, und auf einer andern zu Nice in Thracien daneben auch der Gebrauch des Wortes ὑπόστασις gänzlich untersagt. Ob diese Synodalverordnungen lediglich aus der Absicht, um den Arianismus zu begünstigen herflossen, oder ob nicht dabey das Verlangen mitwirkte, die Spitzfindigkeiten und Streitigkeiten, wozu jene Worte Veranlassung gegeben hatten, abzuschneiden, wird nicht leicht entschieden werden können. Woher jedoch solche Verbote rühren mochten, so sank doch ihre Gültigkeit mit dem Tode des Kaisers dahin.

Die entstandene Streitigkeit wurde desto lebhafter, da sie sich an einen bestimmten Ort hinzog. Zu Antiochien, der Hauptstadt Syriens und des ganzen Orients, war eine Spaltung der Katholischen entstanden. Meletius, welcher von den Morgenländern als der

6) Der Synode zu Sardica wird ein Schreiben zugeeignet, worin die Lehre von verschiedenen Hypostasen als ketzerisch verworfen, und dagegen als der katholische Glaube vorgestellt wurde, daß Eine Hypostase, welche die Ketzer οὐσίαν nennen, des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes sey. Theodor. Hist. eccles l. II. c. 7. Dieser Aufsatz ist zwar unächt S. §. 47. Anmerk. 2, indessen mag er wirklich zu Sardica in Vorschlag gebracht, obgleich nicht von der Synode angenommen worden seyn, und kann daher die herrschende Denkungsart der Abendländer beweisen.

der rechtmäßige Bischoff anerkannt wurde, bekannte mit diesen drey Hypostasen. Hingegen Paullinus, welcher an der Spitze der Anhänger des ehemaligen Bischoffs Eustathius stand, und mit den Abendländern die Kirchengemeinschaft unterhielt, behauptete wie diese nur Eine Hypostase in der Trias.

An diesem Streite nahmen die berühmtesten Kirchenlehrer Theil, und Basilias hielt ihn für äusserst wichtig. Er giebt sich besondre Mühe, den Unterschied zwischen ὀυσια und ὑποςασις ins Licht zu stellen, und die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung zu zeigen. Er erklärt ὀυσια durch den allgemeinen Begriff, welcher mehreren Dingen einer Gattung gemein ist, hingegen ὑποςασις durch das, worin sich jedes Ding van dem andern unterscheidet. So drückt z. B. der Name Mensch die ὀυσιαν, hingegen der Name Paulus, Petrus die ὑποςασιν aus. Dieses auf die Trias angewendet, gehört alles das, was dem Vater, Sohne und Geist gemein ist, zur ὀυτια, z. B. ungeschaffen seyn, Gott seyn, gut seyn, hingegen das Eigenthümliche eines jeden macht die Hypostase desselben aus z. B. das Vater seyn, Sohn seyn, heiligmachende Kraft seyn. Daraus erhellt, daß man so wenig drey ὀυσιας als Eine Hypostase sagen darf, denn durch das erste würde man in den Arianismus, durch das letzte in den Sabellianismus verfallen 7).

7) Bas. ep. 38. p. 115. seqq. (Dieser Brief wird zwar auch dem Bruder des Basilius dem Gregor von Nyssa zugeschrieben, der Benediktiner Herausgeber der Werke des

Die Synode zu Alexandrien im J. 362. auf welcher Athanasius den Vorsitz führte, bemühte sich die Zwistigkeit beyzulegen, indem sie die ganze Verschiedenheit für einen Wortstreit erklärte. Man habe, erzählen die versammelten Bischöffe in ihrem Synodalschreiben, diejenigen, welche drey Hypostasen lehrten, gefragt, in welchem Sinne sie diese annähmen, und darauf von ihnen die Antwort erhalten, daß sie damit gar nicht eine Verschiedenheit des Wesens, oder gar drey Urwesen oder Götter sondern nur soviel andeuten wollten, daß der Vater, Sohn und Geist nicht blos dem Namen nach, sondern wirklich da wären. Ferner habe man die Vertheidiger Einer Hypostase gefragt, ob sie damit das besondre Daseyn des Sohnes und Geistes aufheben wollten, und darauf von ihnen die Versicherung erhalten, daß dieses keinesweges ihre Meinung sey, sondern daß sie ὀυσια und ὑποςασις für einerley hielten, und Eine Hypostase deswegen lehrten, weil der Sohn aus dem Wesen des Vaters sey und mit ihm einerley Natur habe. Da darauf beide Theile den Arius, Sabellius, Valentinus, Basilides und

Basilius hält ihn jedoch für eine ächte Schrift des Basilius) ep. 315. p. 322. ep. 236. nro. 6. p. 363. — Hiernach sind Paulus, Silvanus und Timotheus dem Basilius ὁμοουσιοι, weil sie unter einen Gattungsbegriff (Mensch) gehören (εισι αλληλοις ὁμοουσιοι ὁι τω αυτω λογω της ὀυσιας ὑπογραφομενοι.) p. 116. Man sieht hier wieder einen Beweis, wie wenig Basilius bey der Homousie an numerische Einheit gedacht habe.

und Manes verflucht hätten, so sey beschlossen worden, blos bey dem Nicänischen Bekenntnisse zu bleiben (also jene Verschiedenheit für unbedeutend anzusehen) 8).

Dieser Beschluß der Alexandrinischen Synode scheint jedoch keinen allgemeinen Beyfall gefunden zu haben. Basilius fuhr fort, auf die Behauptung der drey Hypostasen zu dringen. Inzwischen selbst sein Freund Gregorius von Nazianzus äussert sich dahin, daß bey dem ganzen Streite nichts als ein Wortkrieg sey, wozu die Armuth der lateinischen Sprache Gelegenheit gegeben habe, welche die Ausdrücke ὀυσια und ὑποστασις nicht nach ihrer Verschiedenheit auszudrücken vermögend sey 9). — Die Lateiner fuhren jedoch fort Eine Hypostase zu bekennen, wie ein Schreiben des Damasus 10), die Erklärungen des Faustinus 11) und des Hieronymus 12) beweisen. Auch Augustin misbilligt die drey Hypostasen 13).

§. 71.

---

8) Mansi Collect. Concil. t. III. p. 349.

9) Gregor. Naz. orat. XXI. p. 395. orat. XXXII. p. 520.

10) Mansi t. III. p. 457. Fuchs 2. Thl. S.

11) In dem an Theodosius gerichteten Glaubensbekenntnisse p. II et III.

12) Hier. ep. 57. ad Damasum Opp. t. II. p. 90.

13) Aug. de trinit. l. V. c. 8. 9.

§. 71.

In der der griechischen Kirche wurde dagegen die Lehrart von Einer ουσια und drey Hypostasen völlig herrschend. Die Mitglieder der ökumenischen Constantinopolitanischen Synode, sämtlich Morgenländer, waren ihr zugethan und gebrauchten sie in dem bey einer neuen Versammlung zu Constantinopel im J. 382. an den Bischoff Damasus erlassenen Schreiben 1). Theodoret giebt von diesen Formeln die deutlichste Erklärung, worin er ganz den Vorstellungen des Basilius folgt „Nach der Weisheit der Nichtchristen sind beide Ausdrücke nicht verschieden, beide bedeuten das, was da ist, oder besteht, hingegen nach der Lehre der Väter verhält sich ουσια zur υποστασις wie das Gemeinschaftliche zu dem Eigenthümlichen, oder die Art zu der Gattung oder dem Individuum. — So ist z. B. der Name Mensch ein gemeinschaftlicher Name dieser Natur; er kann sowohl den Römer als den Aegypter oder den Perser, ja überhaupt jeden, welcher dieser Natur theilhaftig ist, bedeuten. Hingegen die Namen Paulus und Petrus bedeuten nicht das Gemeinschaftliche der Natur, sondern einen bestimmten Menschen. — Eben so bedeutet die göttliche ουσια die heilige Trias, hingegen υποστασις eine gewisse Person, wie den Vater, den Sohn oder den heiligen Geist. Denn υποστασις, Person, und Eigenthümlichkeit (ιδιοτης) bedeuten einerley. — Was also von der göttlichen Natur gesagt wird, ist dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste gemeinschaftlich

1) Man sehe §. 66.

lich, wie Gott, Herr, Schöpfer, Allbeherrscher. Was hingegen die Hypostasen bezeichnet, ist nicht der heiligen Trias gemein, sondern gehört für die Hypostase, welcher es eigenthümlich zukommt. So sind die Namen Vater und Ungezeugter blos dem Vater eigen. Die Namen Sohn, Eingebohrner, Gott, Logos bezeichnen weder den Vater, noch den heiligen Geist sondern die Hypostase des Sohnes. Endlich die Namen heiliger Geist und Paraklet beziehen sich blos auf die Hypostase des Geistes 2). — Eben so bekennt im sechsten Jahrhundert der Kaiser Justinian Ein Wesen in drey Hypostasen 3).

In der lateinischen Kirche hielt man, wie schon bemerkt worden ist, die Wörter ὀυσια und ὑποστασις für gleichbedeutend, und übersetzte beide durch das Lateinische substantia, bekannte aber dagegen drey Personen 4). Diesen Ausdruck hatte Tertullian zuerst in die christliche Religionslehre eingeführt, um dadurch den Unterschied des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes zu bezeichnen. Der Römische Bischoff Damasus bekannte nebst einer Römischen Synode Eine Gottheit, Eine Majestät, und doch drey Personen, welche nicht

2) Theodoret. Eran. Dial. 1. Opp. t. IV. p. 6. seqq.

3) Iustin. Confess. contra tria Cap. in Mansi Collect. t. IX. p. 539.

4) A Graecis nostris dictum est una essentia tres substantiae, a Latinis una substantia sive essentia, tres personae, August. de trinit. l. VII. c. 4. cf. l. V. c. 8.

nicht in sich zurückkehren, oder vermindert werden, sondern allezeit bleiben 5). Dieser Sprachgebrauch wurde dann in der abendländischen Kirche der herrschende, ob man gleich zuweilen für tres personae auch tres subsistentiae sagte.

Die Griechen gebrauchten zwar auch als gleichgeltend mit ὑποστασις den Ausdruck προσωπον persona, allein sie hielten doch den letzten für unbestimmter als den ersten. Selbst Sabellius hatte kein Bedenken getragen von drey Personen (προσωποις) der Gottheit zu reden, worunter er nur eine dreyfache Aeusserung der göttlichen Kraft und Wirksamkeit verstand. Die griechischen Lehrer befürchteten daher, daß man unter der Behauptung dreyer Personen Sabellianische Meinungen verbergen könne 6), und sagten, um auch die Möglichkeit dieses Irrthums auszuschliessen drey für sich bestehende Personen τρια προσωπα ἐνυποστατα oder ὀυσια τρισυποστατος.

Das Wort φυσις, Natur, wurde ebenfalls zuweilen bey der Trinitätslehre gebraucht. Man nahm es für gleichbedeutend mit ὀυσια 7), ungeachtet Gregorius von Nazianzus dieses Wort schicklicher als jenes findet

5) Mansi Collect. Conc. t. III. p. 460.

6) Basil. ep. 236. p. 364.

7) Greg. Naz. orat. LI. p. 739.

findet 8). Der Bischoff Alexander hatte hingegen zwey Naturen des Vaters und des Sohnes gelehrt 9).

§. 72.

Vom Ausgange des heiligen Geistes.

Wie zwischen den Griechen und Lateinern über drey Hypostasen oder eine gestritten wurde, so zeigte sich auch in der gegenwärtigen Periode der Anfang einer Verschiedenheit über die Lehre von dem Ausgehen des heiligen Geistes, welche in späteren Zeiten zwischen beiden Kirchen heftige Streitigkeiten verursacht hat 1).

Die

---

8) Gregor. Naz. ad Evagr. p. 717.

9) Al. ep. ad Alexandrum apud Socrat. Hist. ecclesiast. l. I. c. 6.

1) Die Geschichte dieser Verschiedenheit ist oft bearbeitet worden. Ausser Leonis Allatii Graecia orthodoxa (einem sehr partheyischen Werke) Romae 1652. 1659. 2 tomm. 4., gehören hierher: De processione Spiritus Sancti Dissertatio, quae est prima inter dissertationes Damascenicas Mich. Le Quien praefixas editioni Opp. Ioh. Damasceni tom. I. P. 1. seqq. Historia succincta controversiae de processione Spiritus S. a patre filioque — auctore Christoph. M. Pfaff. Tub. 1749. 4. I. Ge. Walchii Historia controversiae Graecorum Latinorumque de processione Spir. S. Ienae 1751. 8. — Von Seiten der Griechen: Theophanis Procopowicz Archiepiscopi tractatus de processione Spir. S. Gothae 1772. In diesem Buche steht die schon früher ge-

Die vornicänischen Lehrer, welche dem heiligen Geiste eine eigne Hypostase zuschrieben, lehrten auch, daß er durch den Sohn geschaffen sey. Eben dieses behaupteten die Arianer, und namentlich Eunomius, welcher den Geist für das vornehmste und erste Werk des Eingebohrnen hielt. Die Katholischen, welche auf die gleiche Natur der ganzen Trias drangen, suchten für den heiligen Geist ebenfalls eine unterscheidende Bestimmung auf, wie sie diese für den Vater an der ἀγεννησια, für den Sohn an der γεννησια festgesetzt hatten. Sie nahmen daher das Ausgehen (εκπορευσις εκπεμψις) aus Joh. 15, 26. 14, 26. als die eigenthümliche Unterscheidung des heiligen Geistes an, und erklärten, daß dieses Ausgehen sowohl vom Schaffen als vom Zeugen verschieden sey. Ob nun der heil. Geist vom Vater allein oder vom Vater und Sohne ausgehe, oder ob die Ursache vom Daseyn des heil. Geistes nur in dem ersten Grundwesen, oder auch in dem Sohne gesucht werden müsse, darüber entwickelte sich allmählich eine Ungleichheit der Meinungen.

Schon Marcellus von Ankyra setzte als ausgemacht voraus, daß der heilige Geist von dem Vater und von dem Sohne ausgehe, und zog daraus eine Folgerung, durch welche er sein System zu begründen dach-

---

druckte Historia, in qua de ortu et profectu controversiae Graecos inter et Latinos de processione Spir. S. agitatae narratur, totiusque dissidii ad nostram usque aetatem exponitur series conscripta a Theophane Procopowicz. 1767.

dachte. Wenn der heilige Geist von dem Vater und von dem Logos ausgeht, so können, schloß er, der Vater und der Logos nicht zwey verschiedene Personen (διαιρουμενα προσωπα, ὑποστασεις) seyn 2). Sollten vielleicht diese Aeusserungen des Marcellus die Morgenländer, welche jenen für einen gefährlichen Irrlehrer ansahen, dem Satze, daß der Geist auch vom Sohne ausgehe, abgeneigt gemacht haben?

Die orientalischen Schriftsteller kennen nur das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater, wie Basilius der Große 3). Gregor von Nyssa begünstigt das Ausgehn vom Sohne wenigstens einigermassen, indem er sagt, der Geist sey nicht unmittelbar aus dem Vater, sondern durch Vermittlung des Sohnes hervorgegangen 4). Dagegen hatte schon früher Epiphanius das

2) Euseb. de theol. eccles. l. III. c. 4. p. 168. Der Folgerung widerspricht Eusebius, ohne jedoch den Vordersatz anzugreifen.

3) Basil. Hom. XXIV. nro. 6. Opp. t. II. p. 194. und ep. 38. Opp. t. III. p. 117. Die Lateiner beriefen sich auf eine Stelle desselben, die sich aber in den griechischen Handschriften nicht findet, und von den Griechen (wahrscheinlich mit Recht) für verfälscht erklärt wurde, wogegen Garnier ihre Aechtheit zu beweisen sucht. Proleg. ad tom. III. Opp. Basilii p. XVII. seqq.

4) Gregor. Nyss. quod non tres sint Dii ad Ablavium Opp. t. I. p. 459. Eigentlich wird doch hier nicht ein Ausgehen von dem Vater und dem Sohne, sondern vom Vater durch

das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater deutlich gelehrt 5). Die ökumenische Synode zu Constantinopel bekennt dagegen, in ihrer Glaubensformel, daß der heilige Geist vom Vater ausgehe, ohne den Sohn zu erwähnen.

Die lateinischen Lehrer reden deutlich von dem Ausgehen des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Hilarius machte damit den Anfang 6); ihm folgten Ambrosius 7), Augustinus 8) und Gennadius

---

Vermittlung des Sohnes (μεσιτειας) gelehrt, welches auch die Griechen zugeben.

5) Ει Χριστος ἐκ του Πατρος πιστευεται Θεος εκ Θεου, και το πνευμα ἐκ του Χριστου, ἡ παρ᾽ ἀμφοτερων. Epiph. Ancor. c. 67. cf. c. 71. Αρα θεος ἐκ πατρος και ὑιου το πνευμα c. 9. — το δε αγιον πνευμα παρ᾽ ἀμφοτερων, πνευμα ἐκ πνευματος Haer. 74. nro. 7. — Unbedeutend ist die Einwendung von H. Wundemann, daß oritur oder ein ähnliches Zeitwort nicht dabey stehe, da dieses offenbar aus dem Zusammenhange ergänzt werden muß.

6) Loqui de eo (Spiritu ſancto) non neceſſe eſt, qui Patre et Filio auctoribus confitendus eſt. Hilar. de trinit. l. II. nr. 29. cf. l. VIII. nr. 20.

7) Ambroſ. de Spir. S. l. I. c. 10.

8) Fatendum eſt, Patrem et Filium principium eſſe Spiritus ſancti. Aug. de trinit. l. V, c. 14. Nec poſſumus dicere, quod Spiritus ſanctus et a Filio non procedat, neque enim fruſtra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. l. IV. c. 20. cf. l. XV. c. 26. — Auguſtin be-

dius 9), und durch sie wurde diese Art zu reden in der abendländischen Kirche herrschend.

Die Verschiedenheit hatte geraume Zeit fortgedauert ohne Aufmerksamkeit zu erregen. In den Morgenländern hatte man zwar bisher blos das Ausgehen vom Vater angenommen, allein das Ausgehen vom Sohne nicht ausdrücklich verworfen. Dieses letzte that zuerst, so viel wir wissen, Theodorus von Mopsuestia in seinem Glaubensbekenntnisse 10). Vermuthlich hatte Theodorus bey diesem Widerspruch die Absicht, einem Schlusse der Arianer zu begegnen, welche aus Joh. 1, 3. folgerten, daß auch der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes sey. Als nicht lange nachher Cyrillus von Alexandrien in seinen Verdammungssätzen gegen Nestorius den heiligen Geist dem Sohne zugehörig (το ἰδιον του ἀυτου) genannt hatte 11), erklärte sich Theodoret dagegen: Wenn er den Geist dem Sohne zugehörig in dem Sinne genannt hat, daß er gleicher Natur sey, und von dem Vater ausgehe; so wollen wir dieses ebenfalls bekennen. Soll es hingegen so viel

merkt jedoch, daß der heilige Geist zwar vom Sohne ausgehe, aber principaliter von dem Vater. l. XV. c. 17.

9) Genn. de dogmatibus ecclesiasticis c. 1.

10) (το πνευμα ἁγιον) ὀυτε ὑιον νομιζομεν, ὀυτε δια ὑιου την ὑπαρξιν ἐιληφος. In Walchii Bibliotheca symbol. p. 204.

11) Cyrilli Anathem. IX. in Theodoreti opp. t. V. p. 44.

viel heissen, daß er aus dem Sohne oder durch den Sohn das Daseyn habe (την ὑπαρξιν ἐχων), so verwerfen wir dieses als gottlos und gotteslästerlich. Wir glauben nämlich dem Herrn, welcher sagt: Der Geist, welcher von dem Vater ausgehet; und dem Apostel Paulus, welcher sagt: Wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, welcher aus Gott (dem Vater) ist 12). Cyrillus läßt sich auf diesen Angriff nicht weitläufig ein, sondern antwortet kurz: Der heilige Geist geht zwar von dem Vater aus nach dem Ausspruche des Erlösers, allein er ist auch von dem Sohne nicht entfernt (ὀυκ ἀλλοτριον ἐςι του ὑιου), denn er hat alles mit dem Vater gemein Joh. 16, 15. 13).

Dieses war das einzigemal, daß in unsrer Periode die Frage von dem Ausgehen des heiligen Geistes von dem Sohne in Anregung kam. Da inzwischen bey den Lateinern das Ausgehen vom Sohne allgemein angenommen war, so kann es nicht befremden, daß man auch den Versuch machte, das Nicänisch-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß durch einen hierauf sich beziehenden Zusatz zu ergänzen. Dieses geschah zuerst in Spanien, und die früheste Nachricht davon finden wir in den Verhandlungen einer Synode zu Toledo im J. 589. Hier wurde jenes Bekenntniß verlesen, und bey den Worten ex patre procedentem

12) l. c. p. 47.

13) p. 48.

tem noch et filio eingerückt 14) — ein Zusatz, welcher nach und nach, jedoch erst in der folgenden Periode, in der ganzen abendländischen Kirche gewöhnlich wurde, und den Griechen zu bittern Beschwerden über die Verfälschung des Glaubensbekenntnisses Veranlassung gab.

§. 73.

Spätere Untersuchungen über die Trinitätslehre.

Bey den Untersuchungen, welche durch Veranlassung des Arianischen Streites im vierten Jahrhundert waren angestellt worden, blieb der größte Theil der folgenden christlichen Lehrer stehen, und begnügte sich das zu wiederholen, was man ehmals als die richtige Lehre aufgestellt hatte. Indessen einige Männer glaubten bey diesem Dogma ein Feld vor sich zu sehen, wo ihr Scharfsinn noch eine Nachlese von Früchten finden könne. Unter ihnen zeichnete Augustin sich aus, welcher diesem Gegenstande ein ausführliches Werk gewidmet, und einige neue Bestimmungen darüber in die Theologie eingeführt hat.

Augustin setzte das Unterscheidende des katholischen Lehrbegriffs darin, daß der Vater ein Anderer, der Sohn

14) Mansi ampliss. Collect. Concil. t. IX. p. 981.

Sohn ein Anderer und der heilige Geist ein Anderer sey (alius non aliud) 1), daß aber der Vater, Sohn und Geist dennoch nicht drey Götter, sondern Ein wahrer unveränderlicher Gott seyen 2). Wie er beständig Eine Substanz und drey Personen bekennt, so zeigt er ausführlich, daß das Eigenthümliche einer jeden Person nicht in der Substanz, sondern in ewigen und unveränderlichen Verhältnissen gesucht werden müsse 3).

Die vornicänischen Lehrer hatten alle angenommen, daß der Vater schlechthin unsichtbar sey, und daß alle Erscheinungen im A. T. dem Sohne zugeschrieben werden müßten. Dieselbe Vorstellung hatten selbst die eifrigsten Vertheidiger des Homousion beybehalten. Augustin war der erste, welcher es fühlte, daß eine solche Unterscheidung des Sohnes von dem Vater nicht mit der vollkommenen Gleichheit beider sich vereinigen lasse 4). Deswegen erklärte er die Theophanien des A. T. nicht ausschliessend von dem Sohne, sondern von der Trias überhaupt, wo man dann aus den beygefügten Umständen der Erzählung erkennen müsse, von welcher Person derselben die Rede sey 5).

Die

1) De civit. Dei l. XI. c. 15.

2) De agone Christ. c. 15. ep. 170. ep. 178. nro. 14.

3) De trinit. l. V. c. 3. seqq.

4) Serm. 7. nro. 4.

5) De trinit. l. II. c. 9 — 18.

Die vorherigen Lehrer hatten gleichfalls noch immer eine Art von Subordination des Vaters und des Sohnes angenommen; sie hatten den ersten als den Befehlenden, den letzten als den Gehorchenden vorgestellt §. 69. Auch diesen Ueberrest der vornicänischen Begriffe tilgte Augustin weg, indem er das Befehlen und Gehorchen in der Trias verwarf 6). Selbst das Senden des Sohnes und des heiligen Geistes will Augustin nicht als eine eigenthümliche Wirkung des Vaters, sondern als eine gemeinschaftliche unzertrennliche Wirkung der ganzen Trias betrachtet wissen 7).

Die früheren Lehrer hatten auf die Zahleinheit der drey Personen nie gedrungen, Augustin war der erste, welcher dieses that, und alle Einheit der Art oder Gattung bestimmt ausschloß 8). Daher kam es denn auch, daß Augustin nie, wie die früheren Lehrer thaten, den

6) Unus Deus est ipsa trinitas, et sic unus Deus, quomodo unus creator; quid est quod dicunt, jubente patre creasse omnia filium, tanquam pater non creaverit sed a filio creari jusserit? Cogitent qui carnaliter sapiunt, quibus aliis verbis jusserit pater unico verbo. Formant enim sibi in phantasmate cordis sui quasi duos aliquos, etsi juxta invicem, in suis tamen locis constitutos, unum jubentem, alterum obtemperantem. Nec intelligunt ipsam jussionem patris ut fierent omnia, non esse nisi verbum patris per quod facta sunt omnia. Contra Sermonem Arianorum c. 3. cf. de Genesi ad literam l. II. c. 6.

7) De trinitate l. II. c. 5.

8) l. VII. c. 6. cf. c. 4.

den Satz: Es ist nur Ein Gott; auf den Vater allein, als die erste Grundursache, sondern immer auf die ganze Trias zusammen bezog 9). Daher rührte ferner, daß er, um die Lehre von der Trias anschaulicher vorzustellen, größtentheils einer ganz andern Art von Vergleichungen sich bediente, als man vorher gethan hatte, nämlich solcher, die seinem Begriffe einer numerischen Einheit näher lagen. So findet er z. B. in dem menschlichen Geiste, der Liebe desselben zu sich, und der Erkenntniß seiner selbst 10), ferner in dem Gedächtnisse, dem Verstande und dem Willen 11) Bilder von dem Vater, Sohne und Geiste.

Bemerkenswerth sind noch einige Aeusserungen des Bischoffs von Hippo über den heiligen Geist. Er läßt es unentschieden, ob der heilige Geist, wie einige behaupten, die Gottheit, oder das Gemeinschaftliche des Vaters und des Sohnes sey 12) — eine Meinung, die jedoch zu seinen übrigen Vorstellungen sehr wenig paßt. — Auch sucht er den Unterschied zu bestimmen, welcher zwischen

9) ep. 238. c. 3.

10) De trinit. l. IX.

11) l. X. c. 11. seqq. cf. confess. l. XIII. c. 11. et ep. 169. Auf solche Aehnlichkeiten baut Augustin öfters vermeinte Vernunftbeweise für die Trinität ep. 14. de quaest. 83. qu. 16. et 18.

12) De fide et Symbolo c. 8. cf. de civitate Dei l. XI. c. 24.

zwischen dem Ausgehen des heiligen Geistes von dem Vater und dem Ausgehen des Sohnes von demselben sich finde, und findet diesen Unterschied darin, daß jener gegeben, dieser gezeugt sey 13).

Das Ansehn, worin Augustinus stand, veranlaßte, daß seine Ideen und Ausdrücke auch über diese Lehre bey den Lateinern die herrschenden wurden. Boethius im sechsten Jahrhundert gieng ganz von Augustinischen Begriffen aus, als er die Einheit und Dreyheit Gottes zu erklären versuchte. Der Vater, Sohn und Geist sind Ein Wesen; denn da sie vollkommen gleich sind, könnte nur ein Unterschied in den Accidenzen seyn, der aber wegfällt, weil bey Gott keine Accidenzen sind. Es ist also in dem göttlichen Wesen keine Mehrheit der Zahl. Hingegen nicht nach dem Wesen, sondern nach ewigen Verhältnissen unterscheiden wir drey Personen 14).

13) Cur non filius est Spiritus sanctus, cum et ipse a Patre exeat? — Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus et ideo non dicitur filius, quia neque natus est sicut Unigenitus, neque factus ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur sicut nos. De trin. l. V. c. 14.

14) Boeth. quomodo trinitas unus Deus et non tres Dii p. 269. seqq.

§. 74.

Athanasianisches Glaubensbekenntniß.

Als nach dem Tode des Augustinus die dem Arianismus ergebenen Vandalen Herrn von ganz Afrika geworden waren, wurde in diesem Lande der Kampf über das Dogma von der Trinität mit vieler Lebhaftigkeit zwischen den dortigen katholischen Bischöffen und ihren Vandalischen Unterdrückern fortgesetzt. Da indessen die letzten mehr der Gewalt als der Gründe sich bedienten, die ersten aber, unter welchen Vigilius, Bischoff von Tapsus und Fulgentius von Ruspe sich hervorthaten, fast blos die von älteren Lehrern, besonders von Augustinus vorgetragene Gründe wiederholten, so ist die Erzählung des Streites für die Geschichte der Lehre von keiner Wichtigkeit.

Vermuthlich fällt aber in eben diese Zeit die Abfassung eines Aufsatzes, welcher, weil man ihn einem früheren Zeitalter und einem höchstberühmten Verfasser beylegte, das Glück gehabt hat, ein ausnehmendes Ansehen unter den Christen zu erlangen. Das sogenannte Athanasianische Symbolum enthält in seiner ersten Hälfte 1) folgende Sätze: „Wer selig werden will, „muß vor allem andern den katholischen Glauben haben, „und wer diesen nicht vollkommen und unverletzt bewahrt,

1) Die zweyte Hälfte, welche sich mit der Lehre von der Person und den Naturen Christi beschäftigt, gehört nicht hierher.

„wahrt, wird ohne Zweifel ewig verloren gehen. Der
„katholische Glaube besteht darin, daß wir Einen Gott
„in der Dreyheit, und die Dreyheit in der Einheit
„verehren, ohne die Personen zu vermischen, und ohne
„die Substanz zu trennen. Denn eine andere Person
„ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der
„heilige Geist, doch haben der Vater, der Sohn und
„der heilige Geist eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit,
„gleiche Majestät. Wie der Vater ist der Sohn und
„eben so ist der heilige Geist. Ungeschaffen ist der
„Vater, ungeschaffen der Sohn, nngeschaffen auch der
„heilige Geist. Unermeßlich ist der Vater, unermeßlich
„der Sohn, unermeßlich der heilige Geist. Ewig ist der
„Vater, ewig der Sohn, ewig der heilige Geist. Den-
„noch sind nicht drey Ewige, sondern Ein Ewiger,
„wie auch nicht drey Ungeschaffene, noch drey Uner-
„meßliche, sondern nur Ein Unerschaffener und Ein Un-
„ermeßlicher. Auf ähnliche Art ist der Vater allmäch-
„tig, der Sohn allmächtig, auch der heilige Geist all-
„mächtig; dennoch sind nicht drey Allmächtige, sondern
„Ein Allmächtiger. So ist der Vater Gott, der Sohn
„Gott, auch der heilige Geist Gott, und doch sind
„nicht drey Götter, sondern es ist Ein Gott. So ist
„der Vater Herr, der Sohn Herr und der heilige Geist
„Herr, und doch sind nicht drey Herren, sondern es ist
„Ein Herr. Denn wie wir durch die christliche Wahr-
„heit getrieben werden, eine jede Person als Gott und
„Herrn zu bekennen, so werden wir von der katholi-
„schen Religion verhindert, drey Herrn oder drey
„Götter zu sagen. Der Vater ist von niemand ge-
„macht, nicht geschaffen noch gezeugt. Der Sohn ist
„allein von dem Vater, nicht gemacht, sondern gezeugt.

„Der heilige Geist ist von dem Vater und von dem „Sohne, nicht gemacht, nicht gezeugt, sondern aus„gehend. Es ist also Ein Vater, nicht drey Väter, „Ein Sohn, nicht drey Söhne, Ein heiliger Geist, „nicht drey heilige Geister. In dieser Dreyheit ist „nichts früheres und nichts späteres, nichts größeres „oder kleineres, sondern die sämtlichen drey Personen „sind gleichewig und gleichvollkommen, so daß in allen „Stücken, wie schon vorhin gesagt ist, sowohl die Ein„heit in der Dreyheit, als die Dreyheit in der Einheit „verehrt werden muß. Wer also selig werden will, „muß so von der Dreyheit denken 2)."

Daß dieses Bekenntniß den berühmten Athanasius nicht zum Verfasser habe, ist über allen Zweifel erhaben. Kein älterer Schriftsteller weiß von demselben etwas; es fehlt in den ältesten und beßten Handschriften der Athanasianischen Werke; es nimmt auf die Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten Rücksicht, die lange nach dem Tode des Athanasius entstanden sind; es ist endlich ursprünglich lateinisch abgefaßt, wie sich aus der Einförmigkeit der lateinischen und der Ungleichheit der griechischen Abschriften desselben schließen läßt. Der eigentliche Verfasser desselben ist unbekannt; nur muß er ein Lateiner gewesen seyn, nach der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts gelebt haben, und mit Augu-

stins

2) Walchii Bibliotheca symb. vet. p. 156. seqq.

stins Schriften, woraus manche Sätze wörtlich genommen sind, wohl bekannt gewesen seyn. Unter den mancherley Vermuthungen über den Urheber des Bekenntnisses dürfte vielleicht die des Paschasius Quesnel 3), daß es von Vigilius, Bischoff zu Tapsus, herrühre, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Waren gleich die in diesem Aufsatze ausgedrückten Bestimmungen nicht ganz neu, so ist doch darin die ganze katholische Trinitätslehre weit bestimmter als in irgend einem früheren Bekenntniß ausgeführt, und die hier aufgestellten Sätze erhielten unter dem Namen des Athanasius neue Heiligkeit. Die Härte, womit alle anders Denkende verurtheilt werden, ist dem verdammungssüchtigen Geiste der damaligen Zeiten völlig gemäß.

§. 75.

Tritheismus.

Durch die heftigen Streitigkeiten, welche über die Person und die Naturen Christi seit dem fünften Jahrhundert geführt wurden, bey welchen man die Wörter Person, Wesen, Natur, durch philosophische Untersuchungen genauer zu bestimmen suchte, kam auch die Frage,

3) Dissertat. XIV. ad Opp. Leonis M. p. 386.

Frage, wie man sich die Trinitätslehre vorzustellen habe, wieder in Bewegung 1).

Johann Askusnages, Lehrer der Philosophie zu Constantinopel, und dem Monophysitischen Lehrbegriffe zugethan, soll nach dem Bericht des Abulfaragius vor dem Kaiser Justinian erklärt haben, daß er nur eine Natur Christi bekenne, daß er aber in der Trias nach der Zahl der Personen auch drey Naturen und drey Gottheiten zähle. Wegen dieser Aeusserung sey er, wie derselbe Geschichtschreiber hinzufügt, von dem Kaiser mit der Landesverweisung bestraft worden 2). Weit merkwürdiger wurde aber Johann Philoponus, welcher die Vorstellungen des Johann Askusnages ergriff, mit größerem Scharfsinn ausführte, und Stifter einer eignen Parthey wurde, deren Anhänger von ihren Gegnern den Namen Tritheiten erhielten. Er stimmte mit den übrigen Christen darin überein, daß er wie diese die Homousie des Sohnes und Geistes mit dem Vater behauptete. Allein anstatt daß die übrigen Christen in der Gottheit ein Wesen und eine Natur (μιαν φυσιν

1) Die vorhandenen dürftigen Nachrichten über die Tritheiten sind am besten gesammelt in Io. Godofr. Scharfenberg. diss. de Ioanne Philopono Tritheismi defensore Lips. 1768. wieder abgedruckt in den Commentationibus theologicis editis a I. C. Velthusen, C. Th. Kuinoel et G. A. Ruperti V. I. p. 435. seqq. und in Walch Historie der Ketzereyen. 8. Thl. S. 681. ff.

2) In Assemanni Biblioth. orient. t. II. p. 327.

φυσιν και ὀυσιαν) und drey Hypostasen lehrten, legte er den beiden Ausdrücken Natur und Wesen eine doppelte Bedeutung bey, worin er der Aristotelischen Philosophie folgte. Wie er glaubte, bezeichneten jene Wörter bald einen blosen Gattungbegriff, oder das, was mehreren gleichartigen Dingen gemein ist, wie z. B. der Mensch, das Pferd, bald die Beschaffenheit, wie sie in einem bestimmten Subject vorhanden, und also diesem eigenthümlich ist 3). Von diesen Erklärungen machte er eine Anwendung auf die Trinitätslehre. Er gab Eine Natur in der Gottheit zu, wenn man dieses Wort in der ersten Bedeutung nahm, und leugnete Eine Natur, wenn man damit die zweyte Bedeutung verband. Mit andern Worten, er lehrte eine Gattungseinheit der Trias, leugnete aber die Zahleinheit derselben. Der Vater, der Sohn und der heilige Geist verhalten sich nach seiner Vorstellung auf eben dieselbe Art zu der Gottheit, wie die sämtlichen Menschen sich zu der Menschheit verhalten 4).

Philoponus hatte in diesen Vorstellungen von einer Gattungseinheit in der Trias berühmte Vorgänger, und

3) Diese Unterscheidung machte Philoponus zum Vortheile des Monophysitischen Lehrbegriffs, um nämlich daraus zu erklären, in wie fern man Christo eine Natur zuschreiben könne.

4) Philoponus hat diese Ideen deutlich genug selbst entwickelt in einem von Johann von Damaskus aufbehaltenen Bruchstück. De haerefibus in Opp. Damafceni ed. Le Quien Opp. t. I. p. 102. feqq.

und berief sich namentlich und nicht mit Unrecht auf Basilius, Gregorius von Nazianzus, Athanasius und Cyrillus von Alexandrien 5). Allein er fand Widerspruch, und wurde mit seinen Anhängern des Tritheismus beschuldigt. Daß er diesen Vorwurf nicht zugab, läßt sich leicht denken, wie er ihn aber ablehnte, ist uns nicht bekannt. Wahrscheinlich benahm er sich dabey auf dieselbe Art, wie schon die ältern Lehrer in demselben Falle zu thun pflegten (§. 51 und 69.). Inzwischen wurde doch seine Meinung nicht nur von den übrigen Monophysiten, sondern auch von den Katholischen für ketzerisch angesehen. Die Monophysitischen Anhänger und Gegner von dem Lehrbegriff des Philoponus giengen in ihrem Eifer so weit, daß sie von dem Kaiser Justin II. sich die Erlaubniß auswirkten, ihre Streitsache von dem katholischen Patriarchen zu Constantinopel untersuchen zu lassen, wo der Ausspruch zum Nachtheil der ersten ausfiel. —

Dieser Streit zog einen zweyten nach sich. Damian, Monophysitischer Patriarch zu Alexandrien, wollte sich gegen die Meinungen des Philoponus verwahren, und fiel darüber selbst in die Anklage der Irrglaubigkeit. Indem er nämlich die Gottheit nicht als einen Gattungsbegriff, sondern als etwas wirklich bestehendes, dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste gemeinschaftliches vorstellte, so machte man ihm den

5) Photii Biblioth. Cod. 75. p. 165.

den Vorwurf, daß er vier Götter annehme, nämlich den Vater, Sohn und Geist, und endlich die diesen dreyen gemeinschaftliche Gottheit, daher gab man seinen Anhängern den Namen Tetraditen. Da Damianus ferner, um nicht mit Philoponus drey einzelne Wesen anzunehmen, welche unter die Gottheit als Gattung gehörten, Hypostasen und persönliche Merkmaale für einerley hielt, so gerieth er in den Tadel, den Unterschied der Personen aufzuheben, und den Sabellianern nahe zu kommen. Ihm widersprach ein andrer Monophysit, Peter, Patriarch von Antiochien, und lehrte drey Hypostasen oder Personen, deren jede nach der Wahrheit dem Wesen und der Natur Gott sey, doch seyen der Vater, der Sohn und der heilige Geist Ein Gott, Ein Wesen, Eine Natur, nicht nach der Zahl, sondern nach einer vollkommenen Gleichheit (ὀυκ ἀριθμω ἀλλα τη ἀπαραλλακτω ἰσοτητι) 6). Peter scheint also auch eine bloße Gattungseinheit angenommen zu haben, und deswegen wurden seine Anhänger von den Damianisten eben sowohl als die Philoponisten Tritheiten genannt, von welchen sie sich doch durch andere Bestimmungen der Wörter ὀυσια und ὑποστασις unterscheiden, und eben so nach-

6) Wie Walch (Ketzergeschichte 8. Thl. S. 752.) sagen kann, die Worte ὀυκ ἀριθμω müßten übersetzt werden non specifice begreife ich nicht.

nachdrücklich als sie den Vorwurf des Tritheismus ablehnten. 7)

Diese sämtlichen Streitigkeiten hatten lediglich ihren Grund in der Spitzfindigkeit, womit man die in die kirchliche Kunstsprache aufgenommenen Formeln zu erklären bemüht war, und in der Folgerungssucht, mit welcher man aus den Sätzen Anderer Irrthümer herleitete und ihnen diese, so feyerlich sie auch dagegen sich verwahrten, aufbürdete. Auf den katholischen Lehrbegriff hatten diese unter den Monophysiten geführten Streitigkeiten geringen Einfluß, ausser daß nunmehr auch die griechischen Lehrer anfiengen, sich bestimmter als vorher gegen eine bloße Gattungseinheit in der Trias zu erklären.

§. 76.

Beschluß.

Für die Geschichte der Trinitätslehre ist unleugbar der Zeitraum, an dessen Ende wir jetzt stehen, unter

7) Timoth. Presbyteri C. P. de receptione Haereticorum nro. IX. in Cotelerii monumentis Ecclef. Graecae t. III. p. 412. et 413.

unter allen der wichtigste. In ihm erhielt nämlich diese Lehre nach manchen Schwierigkeiten und Kämpfen die Gestalt, welche sie über ein Jahrtausend behalten hat, und auch die Formeln, womit man sie ausdrückte, bekamen allmählig ihre bestimmte genau abgemessene Bedeutung und kirchliche Gültigkeit. Die Geschichte hat gezeigt, wie diese Veränderungen und Bestimmungen allmählig bewirkt wurden, indem man anfangs die Gleichheit des Wesens zwischen dem Vater und dem Sohne feststellte, darauf den heiligen Geist beiden ebenfalls gleichsetzte, und endlich eine numerische Einheit und persönliche Verschiedenheit der heiligen Trias behauptete. Daß dieses System nicht sowohl durch die Beweisgründe seiner Vertheidiger, welche vielmehr eben so oft als ihre Gegner mit stumpfen Waffen kämpften, als durch äussere günstige Umstände und die Mitwirkung der bürgerlichen Gewalt die Oberhand erhalten habe, darf, wenn man der Geschichte nicht widersprechen will, nicht geleugnet werden. Für seine lange Dauer und Gültigkeit bürgte die tiefe Ehrfurcht, von welcher die Christen gegen die Tradition beseelt waren. Den folgenden Jahrhunderten mußte ein Lehrbegriff heilig und unverletzlich seyn, welcher durch das Urtheil ökumenischer Synoden und einer ganzen Reihe der angesehensten Kirchenlehrer geheiligt und zu dessen Aufrechthaltung sogar Märtyrerblut geflossen war. Den rechten Glauben haben hieß nunmehr sehr oft nichts anders, als der kirch-

kirchlichen Lehrform über die Trinität völlig zugethan seyn. Jeder Zweifel gegen diese Lehrform, welcher etwa in der Seele eines Denkers aufstieg, wurde entweder als eine listige Versuchung des Teufels betrachtet und sogleich unterdrückt, oder durfte wenigstens sich nicht laut äussern, weil seine Aeusserung den Abscheu aller rechtglaubigen Christen erregt, und die Verfolgung der geistlichen und weltlichen Gewalt zur unvermeidlichen Folge gehabt haben würde.
